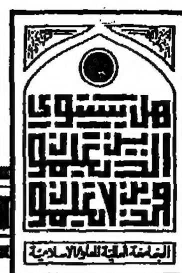
الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية
اللجنة الدائمة للمناهج والكتب



خلاصة علم الكلام

الدكتور عبد الهادي الفضلي

خلاصة علم الكلام

الطبعة الثانية

١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

عنيت بطباعته

دار المؤرخ العربي

بيروت - ص.ب ١٢٤ / ٢٤ - تلكس ٤٠٥١٢ كمك - ت ٨٢٠٨٤٣

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى . .

وبعد :

فيعتد علم الكلام في طليعة المعارف التي أسهمت إسهاماً حياً في دراسة العقيدة الإسلامية أو ما يعرف قديماً بأصول الدين .

فهناك إلى جانبه الحكمة أو الفلسفة الإلهية التي تفاعل معها وأفاد منها .

وهناك الدراسة القرآنية للعقيدة التي حفلت بها كتب التفسير وعلوم القرآن ، والتي أفاد منها هي الأخرى .

ويضاف إلى هذه المدونات الحديثية في التوحيد ، وكذلك هي الأخرى أفاد منها .

وجديداً انضم إلى هذه المعارف الدراسات العلمية التي اعتمدت نتائج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية في الإستدلال على قضايا التوحيد بخاصة وسائر العقائد بعامة ، ولأنها متأخرة زماناً عن الدراسات الكلامية لم يكن بينهما من التفاعل ما قد يؤدي إلى شيء من التلاقح .

ولأن علم الكلام ـ مضافاً إلى أهميته في مجال معرفة العقيدة التي أشرت إليها ـ لا يزال يمدنا بمعطياته وتجاربه العلمية في الدرس العقائدي الإسلامي .

وبغية أن تتكامل لدى الدارس الديني مقدمات العلوم الشرعية التي قدمت منها محاولات متواضعة في النحو والصرف والتربية الدينية والعروض والبلاغة

والمنطق وأصول الفقه ، قمت بهذه المحاولة المتواضعة في وضع هذه المقدمة الكلامية .

وقد نهجت في تأليف الكتاب المنهج الذي سلكته في تأليف المقدمات التي سبقته ، فبدأت بتعريف الموضوع ثم بيان أقسامه ـ إن وجدت ـ ، ثم الأحكام بعرض مختصر لأدلتها ، مع المقارنة ، والمناقشة أحياناً ، فالإنتهاء إلى النتيجة المطلوبة .

وتوخيت قدر المستطاع الإختصار والتوضيح ، إلّا في مسائل رأيت الفائدة في أن أطيل وأتوسع في بحثها لما لها من أهمية علمية أو خلافية، ولأضيف ما جدَّ من آراء ونظريات .

وقرنت العقل بالنقل لما بين العقل والشرع من إلتقاء تام ، فلم أسلك المنهج العقلي خالصاً ولا المنهج النقلي محضاً .

وحاولت أن أقتصر وسع الطاقة على آراء المذاهب الكلامية التي لا تزال قائمة حتى عصرنا هذا ، وهي ؛

من السنة : الأشاعرة والماتريدية والصوفية والسلفية .
ومن الشيعة: الإمامية والزيدية والإسماعيلية .
ومن غيرهما : الاباضية .

وكان معها من المذاهب التاريخية أو التي انتهى معتنقوها : مذهب المعتزلة ، لأنه أشهر وأعرق وأشمل مذهب كلامي .

وختاماً : إذ أضع هذه المحاولة المتواضعة بين يدي القراء الكرام ، آمل أن أجد من ملاحظات المعنيين والمختصين ما يرفع مستواها ويصحح من أخطائها ، والله تعالى ولي التوفيق وهو الغاية .

عبد الهادي الفضلي

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى .

وبعد :

فقد كنت قبل سنيهات أعددت هذا الكتاب حلقة في سلسلة المقدمات العلمية التي أنجزتها قبله متمثلة في :

ــ مختصر الصرف .
ــ مختصر النحو .
ــ التربية الدينية .
ــ خلاصة المنطق .
ــ تلخيص البلاغة .
ــ تلخيص العروض .
ــ مبادىء أصول الفقه .
ــ تحقيق التراث .

وحين أسندت إليّ الجامعة العالمية للعلوم الإسلاميه وظيفة تدريس مادة علم الكلام لطلبة السنة الرابعة من كلية الشريعة اخترته مقرراً دراسياً للمادة المذكورة ، وذلك لما رأيته فيه ـ مادة ومنهجاً ـ من تغطيته لمتطلبات الجامعة في هذه المادة العلمية ، واحتوائه لمفرداتها وفق المنهج المقرر ، فاقترحت أن يكون المقرر الدراسي لهذه المادة .

وبعد مراجعته من قبل اللجنة الدائمة للمناهج والكتب في الجامعة ،

واعتماده من قبل إدارة الجامعة قمت بتصحيح الطبعـة الأولى منه وأضفت إليـه المقدمة التاريخية في حدود ما تأتى لي من القدرة عملاً ووقتاً .

وإذ أضعه ثانية بين أيدي المعنيين بمثل هذه المعارف الإسلامية أكرر رجائي في أن أجد من النقد البناء ما يقوّم من أوده ويصحح من خطأه .

وأسأل المـولى تعالى أن ينفع به ويثيب عليه إنه ولي التوفيق وهو الغاية .

عبد الهادي الفضلي
الدمام ٢٧ / ١ / ١٤١٢هـ
١٩٩١/٨/٧م

تاريخ علم الكلام

يعد علم الكلام في طليعة العلوم الإسلامية الأصيلة ، فقد ثبت ـ تاريخياً ـ أنه ولد في بيئة المسلمين فكرياً وجغرافياً ، ولم يعرف أنه تأثر في وضعه بثقافة غير إسلامية .

وكانت بدايات انطلاقته الأولى متمثلة في مسائل من العقيدة أثارها الإختلاف في تفسير الآيات المتشابهات من القرآن الكريم من جانب ، ومن جانب آخر أثارتها الأهداف السياسية لتحقيق مطامع بعض الحكام المسلمين .

ومن أقدم ما أثير من هذه المسائل مسألة (القضاء والقدر) فتكلم فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام ، وحفظت أقواله ، وتناقلها الدارسون والباحثون .

وكان إلى جانبها شيء كثير من أقواله عليه السّلام الأخرى التي تضمنتها خطبه الشريفة في الألوهية والوحدانية والصفات جلالية وجمالية ، وفي رد غير قليل من الشبهات التي أثيرت حولها ، وفي النبوة والإمامة والعصمة والمعاد ، وما إلى هذه .

ثم ، وفي عهد معاوية بن أبي سفيان ، وبأمر منه ، لدوافع سياسية هدف من ورائها فرض حكم بني أمية على المسلمين ، أثيرت مسألة (الجبر الإلهي) ، التي تعني أن الله ـ تعالى عن ذلك ـ هو الذي سلط بني أمية على رقاب المسلمين ، فليس أمامهم إلا الصبر ، والرضا بقدره ، والتسليم لقضائه .

وعنها طرحت على بساط البحث مسألة حرية إرادة الإنسان التي عرفت

بمسألة (الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين) .

ومن بعد كانت مسألة (خلق القرآن) و (الكلام النفسي) .

وتتالت المسائل يطرحها الفكر للبحث ، وتثيرها السياسة لتوطيد الملك .

وفي وسط هذا المعترك الفكري بين الآراء حول وفي هذه المسائل ونظائرها ، دخلت الثقافات غير الإسلامية ، من يونانية وعبرانية وسريانية وهندية وفارسية .

وفيها من الآراء ما يلتقي والعقيدة الإسلامية، وفيها ما يخالفها تلويحاً أو تصريحاً .

فاشتد اوار الجدل الكلامي ، وانقسم العلماء المسلمون إلى رافض وآخر قابل وثالث بين بين .

فرأى منهم من رأى أن يقارع الفكر بالفكر ، ويرد الرأي بالرأي ، مما ساعد على تطور البحث في هذه المسائل إلى مدارس فكرية ، عرفت فيما بعد بالمدارس الكلامية ، وأقدمها وأهمها :

ـ الإمامية ، ورأسها الإمام علي (ت ٤٠هـ) .
ـ المعتزلة ، ومؤسسها واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) .
ـ الأشاعرة ، ومؤسسها أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤هـ) .

ومن هذا التسلسل في الأرقام التاريخية ندرك أن الشيعة الإمامية هم مؤسسو هذا العلم .

وقديماً أفاد هذا ابن أبي الحديد في مقدمة شرحه لنهج البلاغة ، قال : « وقد عرفت أن أشرف العلوم هو العلم الإلهي لأن شرف العلم بشرف المعلوم ، ومعلومه أشرف الموجودات ، فكان هو أشرف العلوم ، ومن كلامه ـ عليه السلام ـ اقتبس ، وعنه نقل ، وإليه انتهى ، ومنه ابتدأ .

فإن المعتزلة الذين هم أهل التوحيد والعدل ، وأرباب النظر ، ومنهم تعلم الناس هذا الفن ، تلامذته وأصحابه ، لأن كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي

هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وأبو هاشم تلميذ أبيه ، وأبوه تلميذه عليه السّلام .

وأما الأشعرية فإنهم ينتمون إلى أبي الحسن علي بن (اسماعيل) بن أبي بشر الأشعري ، وهو تلميذ أبي علي الجبائي ، وأبو علي أحد مشايخ المعتزلة ، فالأشعرية ينتهون - بآخره - إلى أستاذ المعتزلة ومعلمهم ، وهو علي بن أبي طالب عليه السّلام .

وأما الإمامية والزيدية فانتماؤهم إليه ظاهر » .

وبعد أن استوى هذا العلم على ساقه نتيجة الدراسات والبحوث المتواصلة ، نُظّم فبُوّب وفق ترتب أصول الدين : الألوهية ، النبوة ، الإمامة ، المعاد .

وأدخلت المسائل المتفرقة في أبوابها المناسبة لها .

ثم كانت مناهجه من عقلية ونقلية ووجدانية وتكاملية .

ومن أهم وأبرز متكلمة الإمامية :

١ - أبو الحسن زرارة بن أعين الشيباني (ت ١٥٠هـ) ، له كتاب (الإستطاعة والجبر) .

٢ - علي بن إسماعيل بن ميثم التمار (ت ١٧٩هـ) له كتاب (الإمامة) وكتاب (الإستحقاق) .

٣ - محمد بن النعمان أبو جعفر الأحول المعروف بمؤمن الطاق (القرن الثاني الهجري) ، له كتاب (الإمامة) كتاب (الرد على المعتزلة في إمامة المفضول) .

٤ - هشام بن سالم الجواليقي (القرن الثاني الهجري) ، له كتاب (نقض الإمامة على أبي علي الجبائي المعتزلي) .

٥ - هشام بن الحكم (ت حدود ٢٠٠ هـ) ، له كتاب (الإمامة) وكتاب (الرد على من قال بإمامة المفضول) وكتاب (اختلاف الناس في الإمامة) وكتاب في (الجبر والقدر) .

٦ ـ الفضل بن أبي سهل النوبختي (القرن الثاني والثالث الهجري) ، له كتاب (الإمامة) .

٧ ـ ابراهيم بن اسحاق النوبختي (القرن الثالث الهجري) ، له كتاب (الياقوت) في علم الكلام .

٨ ـ الفضل بن شاذان الازدي (ت ٢١٠هـ) ، له كتاب (المسائل الأربع) في الإمامة وكتاب (الوعد والوعيد) وكتاب (التنبيه في الجبر والتشبيه) .

٩ ـ الحسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠هـ) له كتاب (الآراء والديانات) وكتاب (التوحيد وحدوث العالم) وكتاب (فرق الشيعة) .

١٠ ـ اسماعيل بن علي النوبختي (ت ٣١١هـ) له عدة كتب في الإمامة منها (الإستيفاء) و (التنبيه) و (الجمل) .

١١ ـ أبو جعفر محمد بن قبة الرازي (القرن الرابع الهجري) له كتاب (الانصاف) في الإمامة .

١٢ ـ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد (ت ٤١٣هـ) له كتاب (أوائل المقالات في المذاهب المختارات) وكتاب (شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الإعتقاد) وكتاب (النكت الإعتقادية) وكتاب (الإيضاح) في الإمامة .

١٣ ـ علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) له كتاب (الذخيرة في أصول الدين) وكتاب (الشافي) في الإمامة ، وكتاب (إنقاذ البشر في القضاء والقدر) .

١٤ ـ أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي (ت ٤٤٩هـ) ، له كتاب (كنز الفوائد) .

١٥ ـ سديد الدين محمود بن علي الحمصي (ت ٥٨٣هـ) ، له كتاب (مشكاة اليقين في أصول الدين) وكتاب التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح) .

١٦ ـ محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣ هـ) له كتاب (تجريد الكلام = تجريد الإعتقاد) وكتاب (الجبر والإختيار) وكتاب (قواعد العقائد) .

١٧ ـ ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ هـ) ، له كتاب (قواعد المرام في علم الكلام) وكتاب (استقصاء النظر في إمامة الأئمة الإثني عشر) .

١٨ ـ الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٦٢هـ) له كتاب (كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد) وكتاب (كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد) وكتاب (أنوار الملكوت في شرح الياقوت) وكتاب (مناهج اليقين في أصول الدين) وكتاب (منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول) وكتاب نهاية المرام في علم الكلام) وكتاب (نهج الحق وكشف الصدق) وكتاب (نهج الكرامة في الإمامة) وكتاب (نهج المسترشدين إلى أصول الدين) وكتاب (الباب الحادي عشر) في علم الكلام وكتاب (الألفين) في الإمامة وكتاب (استقصاء النظر في القضاء والقدر) .

١٩ ـ خضر بن محمد الجارودي (القرن التاسع الهجري)، له كتاب (جامع الدرر في شرح الباب الحادي عشر) وكتاب التحقيق المبين في شرح نهج المسترشدين) .

٢٠ ـ محمد بن أبي جمهور الأحسائي (ت بعد ٩٠١ هـ) له كتاب (المجلي) وكتاب (معين الفكر في شرح الباب الحادي عشر) وكتاب (معين المعين) وهو شرح لمعين الفكر .

٢١ ـ جلال الدين محمد بن أسعد الدواني (ت ٩١٧ هـ) له كتاب (الحاشية القديمة على شرح التجريد) وكتاب (الحاشية الجديدة على شرح التجريد) .

٢٢ ـ عبد الرزاق بن علي اللاهيجي (ت ١٠٥١هـ) له كتاب (مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام) .

٢٣ ـ محمد حسن بن محمد المظفر (ت ١٣٧٥ هـ) له كتاب (دلائل الصدق) في الإمامة .

ومن أشهر متكلمة المعتزلة :

١ ـ واصل بن عطاء الغزّال (ت ١٣١هـ) ، له كتاب (أصناف المرجئة)

وكتاب (المنزلة بين المنزلتين) وكتاب (السبيل إلى معرفة الحق) .

٢ ـ عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ) ، له كتاب (الرد على القدرية) .

٣ ـ بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) ، « له مصنفات في الإعتزال ، منها قصيدة في أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين »* .

٤ ـ أبو اسحاق ابراهيم بن سيّار النظّام (ت ٢٣١هـ) « ذكروا أن له كتباً كثيرة في الفلسفة والإعتزال »(*) .

٥ ـ أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلّاف (ت ٢٣٥هـ) « له مقالات في الإعتزال ومجالس ومناظرات وكتب كثيرة »* .

٦ ـ أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي (ت ٢٤٠هـ) ، له كتاب (نقض العثمانية) .

٧ ـ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ) ، له كتاب (العبر والإعتبار في النظر في معرفة الصانع وابطال مقالة أهل الطبائع)

٨ ـ محمد بن عبد الوهاب أبو علي الجبّائي (ت ٣٠٣هـ) ، ذكروا أن له تفسيراً .

٩ ـ أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي (ت ٣١٩هـ) له كتاب (تأييد مقالة أبي الهذيل) وكتاب (مقالات الإسلاميين) .

١٠ ـ عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم الجبّائي (ت ٣٢١ هـ) ، له كتاب (الجامع الكبير) وكتاب (الجامع الصغير) وكتاب (الأبواب الكبير) وكتاب (الأبواب الصغير) .

١١ ـ أبو عبد الله الحسين بن علي البصري الجعل الكاغدي (ت ٣٦٩هـ) ، له كتاب الإيمان) وكتاب (الرد على الراوندي) وكتاب (الرد على الرازي) .

١٢ ـ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥هـ) له كتاب (المغني في أصول الدين) وكتاب (شرح الأصول الخمسة) وكتاب (التجريد) في علم الكلام وكتاب (المبسوط) في علم الكلام .

* ـ العبائر المقوسة منقولة من كتاب (الأعلام) للزركلي في تراجم المذكورين .

١٣ ـ محمد بن علي أبو الحسين البصري (ت ٤٤٦هـ) له كتاب (نقض الشافي) في الإمامة وكتاب (الفائق في أصول الدين) .

ومن مشهوري متكلمة الأشاعرة :

١ ـ علي بن اسماعيل بن أبي بشر أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) ، له كتاب (إمامة الصديق) وكتاب (مقالات الإسلاميين) وكتاب (الإبانة عن أصول الديانة) وكتاب (استحسان الخوض في الكلام) وكتاب (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) .

٢ ـ القاضي محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) ، له كتاب (دقائق الكلام) وكتاب (البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة) وكتاب (التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة) .

٣ ـ محمد بن الحسن الأنصاري الأصبهاني أبو بكر بن فُورَك (ت ٤٠٦هـ) ، له كتاب (النظامي) في أصول الدين ورسالة في علم التوحيد .

٤ ـ ركن الدين ابراهيم بن محمد الأسفراييني (ت ٤١٨هـ) ، له كتاب (أصول الدين والرد على الملحدين) .

٥ ـ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) له كتاب (الشامل) وكتاب (غنية المسترشدين) وكتاب (الإرشاد) .

٦ ـ محمد بن محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي (ت ٥٢٠هـ) له كتاب (إلجام العوام من علم الكلام) وكتاب (قواعد العقائد) .

٧ ـ محمد بن عبد الكريم أبو الفتح الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) ، له كتاب (الملل والنحل) .

٨ ـ محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) ، له كتاب (أساس التقديس) في علم الكلام وكتاب (محصل أفكار المتقدمين من الفلاسفة والمتكلمين) وكتاب (معالم أصول الدين) وكتاب (عصمة الأنبياء) وكتاب (التفسير) .

٩ ـ علي بن محمد سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ) له كتاب (غاية المرام في علم الكلام) .

١٠ ـ ناصر الدين عبد الله بن عمر القاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) له كتاب (لب اللباب) وكتاب (الطوالع) وكتاب (التفسير) .

١١ ـ عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ) له كتاب (المواقف في علم الكلام) .

١٢ ـ مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) ، له كتاب (المقاصد في علم الكلام) .

١٣ ـ علي بن محمد الحسيني الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) ، له كتاب (شرح المواقف في علم الكلام) .

١٤ ـ علي بن محمد القوشجي (ت ٨٧٩هـ) ، له كتاب(شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام) .

١٥ ـ محمد الحسيني بن ابراهيم الظواهري (ت ١٣٦٥هـ) له كتاب (التحقيق التام في علم الكلام) .

ومن المؤلفات الكلامية المطبوعة والمتداولة :

١ ـ الإبانة عن أصول الديانة ، أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) .

٢ ـ إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد ، ابن المرتضى اليماني (ت ٨٤٠هـ) .

٣ ـ الباب الحادي عشر في علم الكلام ، العلامة الحلي (ت ٧٦٢هـ) .

٤ ـ تجريد الإعتقاد = تجريد الكلام ، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣هـ)

٥ ـ التحقيق التام في علم الكلام ، محمد الحسيني الظواهري (ت ١٣٦٥هـ) .

٦ ـ التوحيد ، أبو جعفر الصدوق (ت ٣٨١هـ) .

٧ ـ جوهرة التوحيد ، برهان الدين اللقاني (ت ١٠٤١هـ) .

٨ ـ دلائل الصدق ، الشيخ محمد حسن المظفر (ت١٣٧٥هـ) .

٩ ـ رسالة التوحيد ، الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ) .

١٠ ـ رسالة في علم التوحيد ، ابراهيم البيجوري (ت ١٢٧٧هـ) .

١١ ـ شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) .

١٢ ـ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ، علي بن محمد القوشجي (ت ٨٧٩هـ) .

١٣ ـ عقائد الإمامية ، الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٤هـ) .

١٤ ـ العقائد النسفية ، عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧هـ) .

١٥ ـ غاية المرام في علم الكلام ، سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ) .

١٦ ـ قواعد العقائد ، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) .

١٧ ـ قواعد العقائد ، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣هـ) .

١٨ ـ كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد ، العلامة الحلي (ت ٧٦٢هـ) .

١٩ ـ محصل أفكار المتقدمين من الفلاسفة والمتكلمين ، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) .

٢٠ ـ المختصر في أصول الدين ، القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي (ت ٤١٥هـ)

٢١ ـ مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ، عبد الرزاق اللاهيجي (ت ١٠٥١هـ) .

٢٢ ـ معالم أصول الدين ، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) .

٢٣ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) .

٢٤ ـ المواقف في علم الكلام ، عضد الدين الايجي (ت ٧٥٦هـ) .

٢٥ ـ النافع ليوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ، المقداد السيوري (ت ٧٢٦ هـ) .

٢٦ ـ النكت الاعتقادية ، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) .

وأخيراً :

رجعت في إعداد هذه المقدمة إلى الكتب التالية :

١ ـ الأعلام ، خير الدين الزركلي ، ط ٤ .

٢ ـ دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ، حسن الأمين ، بيروت ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م .

٣ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آقا برزك الطهراني ، بيروت : دار الأضواء ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ط ٣ .

٤ ـ رجال النجاشي ، أبو العباس النجاشي ، تحقيق محمد جواد النائيني ، بيروت ، دار الأضواء ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م ط١ .

٥ ـ شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار بن أحمد ، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، القاهرة : مكتبة وهبة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م ط١ .

٦ ـ شرح نهج البلاغة ، ابن أبي الحديد ، مصورة طبعة الحلبي .

٧ ـ طبقات المعتزلة ، أحمد بن يحيى بن المرتضى ، بيروت : دار المنتظر ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م ط ٢ .

٨ ـ فلاسفة الشيعة ، الشيخ عبد الله نعمة ، بيروت : دار مكتبة الحياة .

٩ ـ الفهرست ، ابن النديم ، بيروت : دار المعرفة .

١٠ ـ الفهرست ، محمد بن الحسن الطوسي ، سيهات : مكتبة أحمد عيسى الزواد ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ط٣ .

١١ ـ الكنى والألقاب ، عباس القمي ، بيروت : مؤسسة الوفاء ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ط٢ .

١٢ ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، الدكتور محمد عمارة ، القاهرة ـ بيروت : دار الشروق ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م ط٢ .

١٣ ـ مقدمة ابن خلدون ، بيروت : دار القلم ١٩٨١م ط٤ .

١٤ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الدكتور علي سامي النشار ، القاهرة : دار المعارف ١٩٧٧م ط٧ .

علم الكلام

- مقدمته
- منهجه
- مصطلحاته

مقدمة علم الكلام

لا تختلف مقدمة علم الكلام عن سائر مقدمات العلوم الأخرى في احتوائها : تعريفه ، وبيان موضوعه الذي يبحث فيه ، والغاية أو الفائدة من دراسته وتعلمه ، وذلك التزاماً بالمنهج المنطقي في تدوين العلوم الذي يفرض على المؤلِّف في علمٍ ما أن يبدأ بتدوين مقدمته مضمناً إياها : تعريفه ، وبيان موضوع بحثه ، والغاية من تعلمه ،

ثم وبعد المقدمة ، يعرض موضوعاته حسب تسلسلها الفني وترابطها العضوي .

ومن بعدها يأتي بالخاتمة منهياً بها علمه المؤلَّف فيه .

وفي هدي هذا ، نقول

تعريفه :

علم الكلام : هو العلم الذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها .

شرح التعريف :

يتوفر علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية الحقة بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها ، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها ، ومحاكمة أدلة تلكم الأقوال والآراء ، وإثبات بطلانها ، ونقد الشبهات التي تثار حولها ، ودفعها بالحجة والبرهان .

فمثلاً : إذا أردنا أن نستدل على ثبوت وجود خالق لهذا الكون ، وثبوت أنه واحد لا شريك له ، نرجع إلى هذا العلم ، وعن طريقه نتعرف الأدلة ، التي يوردها علماء هذا العلم في هذا المجال .

ذلك أن هذا العلم هو الذي يعرّفنا الأدلة والبراهين والحجج العلمية التي باستخدامها نستطيع أن نثبت أصول الدين الإسلامي ونؤمن بها عن يقين .

كما أنه هو الذي يعرّفنا كيفية الإستدلال بها وكيفية إقامة البراهين الموصلة إلى نتائج يقينية .

وهكذا إذا أردنا أن نعرف وجوب النبوة وصحة نبوة النبي ، فإننا نعمد إلى أدلة هذا العلم التي يستدل بها في هذا المجال ، وندرسها ، ثم نقيمها برهاناً على ذلك .

وأيضاً إذا أردنا أن ننفي شبهة التجسيم عن الذات الإلهية ، أو شبهتي التفويض والجبر في أفعال العباد ، نرجع إلى هذا العلم ، وعن طريقه نستطيع معرفة ما يقال من نقد لابطالها .

ومثلها سائر مسائل وقضايا علم الكلام التي سنأتي على عرضها واستعراضها .

ولا بد في الأدلة التي يستدل بها على إثبات أي أصل من أصول الدين ، وأية مسألة أو قضية من مسائل هذا العلم وقضاياه من أن تكون مفيدة لليقين بالأصل أو المسألة أو القضية .

فمثلاً : لو أقمنا الدليل على ثبوت (المعاد) لا بد في هذا الدليل من أن يؤدي إلى إثبات المعاد بشكل يدعونا إلى الإعتقاد الجازم والإيمان القاطع بثبوت المعاد ، أي اليقين بمعاد الناس إلى الله تعالى ببعثهم من القبور وحشرهم في مشهد القيامة ، وعرضهم للحساب ، ومن بعد مجازاتهم بالثواب أو العقاب .

ومن هنا قيّدت التعريف بقولي (المفيدة لليقين بها) ، والضمير في عبارة (بها) يعود إلى أصول الدين .

موضوعه :

عرفنا من خلال تعريفنا لعلم الكلام موضوعه ضمناً وهو (أصول الدين) .

وأصول الدين هي :

١ ـ الألوهية .

٢ ـ النبوة .

٣ ـ الإمامة .

٤ ـ المعاد .

وما ذكر في بعض الكتب الكلامية من عناوين أخرى غير هذه الأربعة معدوداً في الأصول ، فهو مندرج ضمن هذه العناوين الأربعة ، وإنما أفرد عند بعضهم للخلاف الذي وقع فيه بين المدارس الكلامية والفرق المذهبية .

وذلك أمثال (العدل) عند الإمامية والمعتزلة ، فإنه من موضوعات الألوهية .

و (الوعد والوعيد) و (المنزلة بين المنزلتين) عند المعتزلة و (القدر خيره وشره من الله) عند السنة ، فإنها مندرجة في الألوهية من جانب ، وفي المعاد من جانب آخر .

وسميت موضوعات هذا العلم المذكورة في أعلاه بأصول الدين في مقابل الأحكام القائمة على أساس منها والمبتنية عليها التي تعرف بفروع الدين .

وهذ التقسيم للدين إلى أصول وفروع مأخوذ من تقسيمهم الدين إلى : معرفة وطاعة .

ويعنون بالمعرفة : العقيدة ، وبالطاعة : العمل .

ولأن العمل بطبيعته يقوم على المعرفة سميت مفاهيم وأحكام المعرفة بأصول الدين . ومفاهيم وأحكام الطاعة بفروع الدين .

ونستطيع أن نتبين فحوى هذا التقسيم من فهمنا للدين بأنه توجيه لسلوك الإنسان في هذه الحياة .

وسلوك الإنسان ـ كما هو معلوم ـ ينقسم إلى قسمين :

ـ السلوك النظري .

ـ والسلوك العملي .

فأحكام الدين التي شرّعت لتوجيه السلوك النظري سميت بالمعرفة لأنها عقيدة ، والعقيدة : معرفة موطنها النظر (الفكر) . والتي شرعت لتوجيه السلوك العملي سميت بالطاعة ، لأنها عمل ، والعمل طاعة .

وإلى هذا تشير المأثورة : (الدين : اعتقاد بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان) .

فائدته :

تتلخص فائدة علم الكلام في التالي :

١ ـ معرفة أصول الدين معرفة علمية قائمة على أساس من الدليل والبرهان .

٢ ـ القدرة على إثبات قواعد العقائد بالدليل والحجة .

٣ ـ القدرة على إبطال الشبهات التي تثار حول قواعد العقائد .

الحاجة إليه :

تأتي الحاجة إلى دراسة هذا العلم وأمثاله مما يوصل إلى معرفة أصول الدين من وجوب معرفة أصول الدين على كل إنسان توافرت فيه شروط التكليف الشرعي والإلزام الديني .

ووجوب النظر في قواعد العقائد ومعرفتها وجوب عقلي ، أوجبته الفطرة العقلية الملزمة بالتمسك بالدين والإلتزام بأحكامه وتعليماته .

وخلاصة الدليل :

هي أن يقال : إن الله تعالى منعم على الإنسان بنعمة الخلق والإيجاد .
وشكر المنعم واجب عقلاً ، وذلك لأن العقلاء يذمون تاركه .
وكل فعل يستحق صاحبه الذم من قبل العقلاء بسبب تركه له هو واجب عقلي .

وشكره تعالى لا يتحقق إلّا بإطاعته بامتثال أوامره ونواهيه .

وتقدم أن الطاعة فرع المعرفة ، فإذن لا بد من المعرفة .

وقد أيدت وأكدت النصوص الشرعية هذا الوجوب ، ومنها :

١ ـ قوله تعالى : ﴿فاعلم أنه لا إله إلّا الله﴾ ـ محمد ١٩ ـ ويتم الإستدلال بهذه الآية الكريمة بأن يقال :

إن قوله تعالى (إعلمْ) فعل أمر +

والأمر المجرد من قرائن الإستحباب والجواز دال على الوجوب =

فـ (اعلم) يدل على وجوب معرفة الألوهية ، ومعرفة تفرد الله تعالى بها .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿إنّ في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ ـ آل عمران ١٩٠ ـ .

قال الشيخ الطوسي : « في هذه الآية :

ـ دلالة على وجوب النظر والفكر والإعتبار بما يشاهد من الخلق ، والإستدلال على الله تعالى .

ـ ومدح لمن كانت صفته هذه .

ـ وردٌّ على من أنكر وجوب ذلك ، وزعم أن الإيمان لا يكون إلّا تقليداً ، وبالخبر .

لأنه تعالى أخبر عما في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار من الدلالات عليه ، وعلى وحدانيته »[1] .

وقال الشيخ الطبرسي : « وقد اشتهرت الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله ، أنه لما نزلت هذه الآيات قال : ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل ما فيها »[2] .

وفي رواية الشيخ الظواهري : « ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها »[3] .

---

(١) التبيان ٣/٧٨ ـ ٧٩ .

(٢) مجمع البيان ٢/٢٩٨ .

(٣) التحقيق التام ٣٥ .

وفي رواية الفاضل المقداد : « ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبرها »[1] .

وأوضح الفاضل المقداد الإستدلال على وجوب المعرفة بهذه الرواية ، بقوله : « رتب الذم على تقدير عدم تدبرها ، أي عدم الإستدلال بما تضمنته الآية من ذكر الأجرام السماوية والأرضية ، بما فيها من آثار الصنع والقدرة والعلم بذلك ، الدالة على وجود صانعها وقدرته وعلمه ، فيكون النظر والإستدلال واجباً ، وهو المطلوب »[2] .

٣ ـ قوله تعالى : ﴿ **الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً** ﴾ ـ الطلاق ١٢ ـ .

تشير الآية الكريمة إلى أن الغاية من خلق السموات والأرض هي :

ـ معرفة قدرة الله تعالى .

ـ ومعرفة علمه سبحانه .

وبديهي أن هذه المعرفة لا تتأتى إلّا بالتدبر والتأمل والتفكر فيهما .

وإذا كانت الغاية من خلق السموات والأرض هي معرفة الله تعالى كما تشير الآية ، كانت معرفته أول الدين كما يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام في أول خطبه النهجية .

ومن هنا كان التوحيد هو الأصل والأساس لسائر أصول الدين وجميع فروعه وشؤونه .

---

(١) النافع يوم الحشر ٧ .

(٢) م . ن .

منهج علم الكلام

منهج البحث في علم الكلام أو الطريقة التي يعتمدها الباحث في دراسة مسائله وقضاياه ، أفكاره ونظرياته ، يختلف باختلاف وجهات نظر علمائه ومدارسه التي تعرف بالفرق الكلامية في المنهج الذي ينبغي أن يتبع في دراسة وبحث الفكر الديني .

ويتلخص هذا في أن للمذاهب الإسلامية الكلامية خمسة مناهج معتمدة في البحث والدراسة ، وهي :

١ ـ المنهج النقلي .
٢ ـ المنهج العقلي .
٣ ـ المنهج التكاملي .
٤ ـ المنهج الوجداني .
٥ ـ المنهج العرفاني .

المنهج النقلي :

ويتمثل في الإعتماد على :

١ ـ إجماع الأمة .
٢ ـ إجماع الصحابة .
٣ ـ سيرة الصحابة .
٤ ـ إجماع السلف ـ وهم مسلمو القرن الأول الهجري ـ .
٥ ـ الخبر المتواتر .

٦ ـ خبر الواحد المتلقى بالقبول ، وعند بعضهم ، خبر الواحد مطلقاً .
٧ ـ الأخذ بالنص الشرعي ـ قرآناً أو حديثاً ـ بحمله على ظاهره الحقيقي من غير تأويل .
٨ ـ عدم جواز الحمل على المجاز .
٩ ـ التوقف في إعطاء الرأي :
أ ـ عند عدم وجود نص شرعي في المسألة .
ب ـ عند تعارض النصين الشرعيين وعدم وجود مرجح شرعي لأحدهما على الآخر .
حـ ـ عند إجمال النص لأنه متشابه أو لانغلاق فهم معناه أو لغيرهما .
وهو منهج أهل الحديث من الظاهرية والسلفية .

المنهج العقلي :

ويتمثل في الإعتماد على :
١ ـ الضرورة العقلية (بداهة العقول) .
٢ ـ سيرة العقلاء .
٣ ـ البديهيات العقلية (المنطقية) وهي : استحالة الدور واستحالة التسلسل ، واستحالة اجتماع وارتفاع النقيضين .
٤ ـ المبادىء الفلسفية المسلم بها ، مثل : مبدأ العلية ، مبدأ القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع .
٥ ـ اعتبار النصوص الشرعية مؤيدة ومؤكدة لمدركات العقل وأحكامه .
٦ ـ تأويل النصوص الشرعية التي تخالف بظاهرها مرئيات العقول وفق مقتضيات القرينة العقلية .
٧ ـ الأخذ بالمتشابه بتأويله في ضوء ما ينهي إليه النظر العقلاني .
وهو منهج المعتزلة ومن تأثر بهم .

المنهج التكاملي :

ويتمثل في الإعتماد على :

١ ـ الجمع بين العقل والنقل لأنه لا تعارض بينهما في الحقيقة والواقع .

٢ ـ الأخذ بظاهر النص إن كان مجرداً من القرائن الصارفة ، ولم يتعارض والضرورة العقلية ، وإلاّ ففي ضوء ما يقترن به من قرائن نقلية أو عقلية، لفظية أو معنوية .

٣ ـ آيات القرآن يفسر بعضها بعضاً ويقرن بعضها البعض .

٤ ـ السنة القطعية تقرن القرآن وتفسره .

٥ ـ الأثر المنقول لا يعارض القرآن حتى ولـو كان صحيحـاً وفق قواعـد علمي الرجال والحديث .

فإذا لم يمكن تأويله ، تسقطه المعارضة من الإعتبار .

٦ ـ جواز التأويل عند وجود ما يقتضيه .

٧ ـ الحمل على المجاز مع وجود القرينة الداعية لذلك .

٨ ـ تفسير المتشابه بالمحكم أو تأويله في ضوء المعقولات المرعية . وهو منهج الإمامية والأشاعرة ومن سار في هديهما .

المنهج الوجداني :

ويتمثـل في اعتمـاده على سلوك الـطرق المؤدية إلى تصفيـة البـاطن واستكمال الظاهر ، بغية الفناء في الوصول إلى مرحلة الحب الإلهي .

وهو منهج الصوفية .

المنهج العرفاني :

وهو منهج تكاملي أيضاً يتمثل في الإعتماد على الجمع بين العقل والنقل والوجدان ، فيأخذ من كلٍ بطرف في حدود ما يتوصل به إلى مستوى المعـرفة المطلوبة .

وهو منهج الإسماعيلية .

ونهجه أيضاً غير واحد من علماء الفرق الأخرى .

وسأنتهج وسع الطاقة المنهج التكاملي في ما أبديه من ملاحظات ، وفيما أقوم به من معالجات ومناقشات . . وبالله التوفيق ، ومنه العون .

مصطلحات علم الكلام

تحت هذا العنوان رأيت أن أعرّف ـ قبل البدء بدراسة موضوعات علم الكلام تعريفاً مختصراً أهم المصطلحات التي يتردد ذكرها في لغة علم الكلام ومحاورات أساتذته وطلابه ، وأن أقدم بياناً مختصراً أيضاً لأهم المسائل التي لها ارتباط بقواعد العقائد وقضاياها ، لينطلق القارىء والدارس فيه بيسر ومن غير عناء مراجعةٍ خارج الكتاب لفهم ذلك ، ولئلا أثقل هوامش الكتاب بذكرها تعريفاً أو بياناً عند ورودها فيه . . وهي :

ـ الآن .

ـ الأبعاد والإمتداد .

ـ الأخلاط الأربعة .

ـ الإرادة التكوينية والتشريعية .

ـ الأزلي والأبدي والسرمدي .

ـ الإقتضاء واللاإقتضاء .

ـ الأكوان الأربعة .

ـ الجوهر والعرض .

ـ الحكمة والحكماء .

ـ الخارجي والذهني .

ـ الخلاء والملاء .

ـ الدور والتسلسل .

ـ عالم المثال .

ـ العدم المطلق والمقيد .
ـ العقل النظري والعملي .
ـ العلم الحضوري والحصولي .
ـ العلة والمعلول .
ـ العناصر الأربعة .
ـ القديم والحادث .
ـ اللاهوت والناسوت .
ـ اللطف المقرب والمحصل .
ـ الماهية والوجود .
ـ المواد الثلاث .
ـ النسبة الغيرية .
ـ الوجود الظلي .

الآن : هو اللحظة بالنسبة إلى الزمان كالنقطة بالنسبة إلى المكان ، لا امتداد لها ولا مدة ، وإنما هي الحد المشترك بين مدتين متعاقبتين .

الأبعاد والإمتداد :

أ ـ الأبعاد الثلاثة : الطول . العرض . العمق (= الإرتفاع) .
ب ـ الإمتداد : أحد الأبعاد الثلاثة .

الأخلاط الأربعة :

الأخلاط الأربعة ، هي أمزجة الإنسان الأربعة : الصفراء . السوداء . البلغم . الدم .

الإرادة التكوينية والتشريعية :

قسم المتكلمون الإرادة الإلهية المتعلقة بأفعال الإنسان قسمين :

١ ـ الإرادة التكوينية :

وقد تسمى الكونية أيضاً ، لأنها ترتبط بـالجانب الكـوني أو التكويني من أفعال الإنسان .

وفحـواها : أن فعـل العبد لا يقـع منه إلا بـإرادة الله تعـالى ، ذلـك أن الله تعالى إذا أراد وقوع الفعل تعلقت إرادته الحتمية بجميع مقدمات الفعل والتي منها الإختيار ، فيقع الفعل حتماً .

وعندما لا يريد تعالى وقوع الفعل من العبد يبطل بعض المقدمات فيعجز العبد عن إيقاعه .

فالعبد ـ هنا ـ دائماً مقهور في فعله تحت إرادة الله لأن بيده الإختيار فقط الذي هو موهوب من الله تعالى ، وباقي المقدمات خارجة من يـده ، فإن تمت واختار العبد وقع الفعل وإلاّ فلا .

٢ ـ الإرادة التشريعية :

وقد تسمى الشرعية أيضاً ، لأنها ترتبط بالجانب الشرعي أو التشريعي من أفعال الإنسان .

وهي نفس الأوامر والنواهي الشرعية أو التشـريعية « والتشـريع هـو تعليم الله تعالى عباده كيفية سلوكهم في طريق العبودية .

وهـذه لا تأثيـر لها في شيء من أفعـال العباد ، إلاّ أن لهـا شأنيـة بعثهم للأفعال والتروك »[١] .

الأزلي والأبدي والسرمدي :

أ ـ الأزلي : ما لا أول له .

ب ـ الأبدي : ما لا آخر له .

حـ ـ السرمدي : ما لا أول له ولا آخر .

وهي جميعها خارجة عن مقولة الزمان .

---

(١) انظر : تعليقة السيد هاشم الحسيني الطهراني على توحيد الصدوق ص ٦٤ .

الإقتضاء واللاإقتضاء :

أ ـ الإقتضاء : الدلالة . الصلاحية .

ب ـ اللااقتضاء : عدم الصلاحية .

الأكوان الأربعة :

الأكوان الأربعة : هي الحركة . السكون . الإجتماع . الإفتراق .

الحركة : هي كون الجسم في حيزٍ بعد كونه في حيز آخر ، أي انتقال الجسم من مكان إلى آخر .

السكون : هو كون الجسم في حيزٍ بعد كونه في ذلك الحيز ، أي استمرار بقاء الجسم في مكانه .

الإجتماع : هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن أن يتخلل بينهما جوهر .

الإفتراق : هو كون الجسمين في حيزين على وجه يمكن أن يتخلل بينهما جوهر .

الجوهر والعرض :

ينقسم الموجود الممكن إلىٰ : جوهر وعرض .

الجوهر :

اختلفت عبارات المتكلمين في تعريفه :

فقال بعضهم : الجوهر : هو المتحيز[1] .

وزاد عليه بعضهم (بذاته) فقال : الجوهر : هو المتحيز بذاته[2] وقال آخر : الجوهر : هو الذي يوجد قائماً بذاته[3] .

وعرّفه الحكماء :

---

(١) النكت الاعتقادية ٣٨٤ .

(٢) التحقيق التام ٤٣ .

(٣) قواعد العقائد للطوسي ٤٣٩ .

الموجود لا في موضوع[1] .

وعرّفوه أيضاً :

ما استغنى في وجوده عن الموضوع[2] .

وتعريفا الحكماء وكذلك التعريف الأخير للمتكلمين تعطينا معنى واحداً ، وذلك لأن الوجود لا في موضوع هو الإستغناء في الوجود عن الموضوع ، وكذلك أن يوجد قائماً بذاته يعني لا في موضوع .

أما التعريف بالمتحيز فهو المختلف عنها .

والذي يظهر لي أن التعريف بالتحيز جاء مما يذهب إليه جمهور المتكلمة ، من أن الجوهر هو الجسم ـ كما سيأتي ـ ، ومن خصائص الجسم التحيز .

ومن هنا ندرك أن استغراب السيد الشهرستاني في تعليقته على تعريف الشيخ المفيد في (النكت الإعتقادية) للجوهر بالمتحيز استغراب في غير موضعه .

أما التعريفات الأخرى التي أخذت في تحديد الجوهر وجوده لا في موضوع ، فهي آتية مما ذهب إليه الحكماء من أن الجوهر ليس الجسم فقط ، وإنما هناك العقل والنفس والصورة والهيولى أقساماً أخرى للجوهر ، وفيها ما هو غير متحيز .

وقد يلاحظ هنا أن التعريف الكلامي القائل : إن الجوهر هو الذي يوجد قائماً بذاته ربما كان متأثراً بتعريف الحكماء ، وهو من الخلط أو التداخل الذي نراه غير قليل في كتابات المتكلمين ، وربما لأن من المتكلمة من يقسم الجوهر

---

(1) كشف المراد ١٠٠ .

(2) بداية الحكمة ٩١ .

إلى : جسم ، وجوهر فرد (وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، الذي يتألف منه الجسم) ، والجوهر الفرد لا يتحيز لخلوه من الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) فأراد أن يعطي التعريف الشمولية له .

العرض :

الذين عرّفوا الجوهر بأنه المتحيز ، عرّفوا العرض بأنه الحال بالمتحيز . ومن عرف الجوهر بأنه المتحيز لذاته ، عرّف العرض بالمتحيز تبعاً لغيره .

ومن قال : إن الجوهر هو الذي يوجد قائماً بذاته ، قال : العرض : هو الذي لا يوجد قائماً بذاته .

والحكماء الذين عرفوا الجوهر : هو الموجود لا في موضوع ، عرفوا العرض بالموجود في موضوع .

والآخرون الذين عرفوا الجوهر بما استغنى في وجوده عن الموضوع ، عرفوا العرض بما افتقر في وجوده إلى موضوع . ونخلص من هذا إلى أن تعريف الجوهر كلامياً هو : الموجود القائم بذاته كالأجسام .

والعرض هو الموجود القائم بغيره كالألوان القائمة بالأجسام .

أنواع الجواهر :

المعروف بين الكلاميين القائلين بنفي الجوهر الفرد أن الجوهر هو الجسم فقط .

أما القائلون بالجوهر الفرد فيقسمون الجوهر إلى : الجسم والجوهر الفرد .

ويعرفون الجسم : الجوهر القابل القسمة إلى الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) .

والجوهر الفرد : الجوهر غير القابل القسمة إلى الأبعاد الثلاثة . والجسم

عند المتكلمة القائلين بالجوهر الفرد مؤلف من أجزاء لا تتجزأ ، كل جزء هو جوهر فرد .

فالجوهر الفرد ـ عندهم ـ هو الجزء الذي لا يتجزأ ، والوحدة الأساسية في تأليف الجسم .

أما الشيخ المفيد فيقسم الجوهر إلى أربعة أقسام هي :

النقطة والخط والسطح والجسم .

ويرى أن النقطة هي الجوهر الفرد ، ولعل ذلك لأنها الوحدة الأساسية في تأليف الجسم .

ويعرفها بالمتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات (الأبعاد الثلاثة) .

ويعرّف الخط : المتحيز الذي يقبل القسمة في الطول خاصة .

والسطح : المتحيز الذي يقبل القسمة في الطول والعرض خاصة .

والجسم : المتحيز الذي يقبل القسمة في الطول والعرض والعمق[1] .

والمعروف أن التحيز المستقل لا يتم إلاّ لذي الأبعاد الثلاثة ، وهو الجسم .

أما النقطة والخط والسطح فتحيزها تابع لتحيز الجسم .

ولعل رأيه في أن التحيز المأخوذ في حد الجوهر هو التحيز مطلقاً أي سواء كان أصلاً أو تبعاً للغير ، كما هو ظاهر عبارته في تعريفه للجوهر حيث عرفه بالمتحيز ولم يقيده بعبارة (بذاته) كما فعل غيره .

ويقسم الحكماء الجوهر إلى : الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل .

١ ـ الهيولى :

كلمة يونانية اصطلحها أرسطو على المادة الأولى .

وهي : الجوهر القابل للصورة .

(١) النكت الاعتقادية ٣٨٤ ـ ٣٨٥ .

وهي قوة محضة ، ولا تنتقل إلى الفعل إلّا بقيام الصورة بها .

٢ ـ الصورة :

ومن تعريف الهيولى ندرك أن الصورة : هي الجوهر الذي به تتحقق فعلية المادة .

٣ ـ الجسم :

وهو ما تركب من المادة والصورة .

٤ ـ العقل :

هو الجوهر المجرد من المادة ذاتاً وفعلاً .

٥ ـ النفس : (وتسمى النفس الناطقة) .

هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً ، لاحتياجها إلى الآلة في التأثير .

أنواع الأعراض :

قال النصير الطوسي : « الأعراض عند أكثر المتكلمين أحد وعشرون نوعاً .

وعنذ بعضهم ثلاثة وعشرون نوعاً

عشرة تختص بالأحياء وهي :

١ ـ الحياة .	٦ ـ الكراهة .
٢ ـ الشهوة .	٧ ـ الإعتقاد
٣ ـ النفرة .	٨ ـ الظن .
٤ ـ القدرة .	٩ ـ النظر
٥ ـ الإرادة	١٠ ـ الألم .

وأحد عشر منها تكون للأحياء وغير الأحياء وهي :

١ ـ الكون (وهو يشمل أربعة أشياء : الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق) .

٢ ـ التأليف .	٤ ـ الحرارة .
٣ ـ الإعتماد(كالثقل والخفة) .	٥ ـ البرودة .

٦ ـ اليبوسة . ٨ ـ اللون .
٧ ـ الرطوبة . ٩ ـ الصوت .
١٠ ـ الرائحة . ١١ ـ الطعم .

والإثنان اللذان زاد بعضهم هما :

١ ـ الفناء .

٢ ـ الموت[1] .

أما الحكماء فذهبوا إلى أن أنواع الأعراض منحصرة في المقولات التسع التي تعرف هي والجوهر بالمقولات العشر ، وذكروا في تاريخها أن أول من قال بها هو أرسطو ، وهي :

١ ـ مقولة الكم ، مثل الأعداد والمقادير .

٢ ـ مقولة الكيف ، كالحرارة والبرودة .

٣ ـ مقولة الإضافة ، وهي النسبة العارضة لشيء بالقياس ، إلى شيء آخر ، كالأبوّة والبنوة .

٤ ـ مقولة الوضع ، كالقيام والقعود .

٥ ـ مقولة الأين ، وهي نسبة الجسم إلى المكان .

٦ ـ مقولة المتى ، وهي نسبة الشيء إلى الزمان .

٧ ـ مقولة الجدة (الملك) ، وهي نسبة الشيء إلى ما هو له .

٨ ـ مقولة الفعل (التأثير) ، نحو (كسرت الزجاج) أي أثرت فعل الكسر في الزجاج .

٩ ـ مقولة الإنفعال (التأثر ، أو تقبل تأثير الفعل ، مثل (كسرت الزجاج فانكسر) أي تأثر بفعل الكسر .

الحكمة والحكماء :

أ ـ الحكمة : الفلسفة القديمة .

ب ـ الحكماء : الفلاسفة القدماء .

---

(١) قواعد العقائد ٤٣٩ .

الخارجي والذهني :

أ ـ الذهني : عالم الوعي الإنساني .

ب ـ الخارجي : كل ما هو خارج الوعي الإنساني ، ومنه العالم الخارجي وهو عالم الحس أو عالم الأعيان .

الخلاء والملاء :

أ ـ الملاء : هو الفضاء المشغول بالمادة (الجسم) .

ب ـ الخلاء هو الفضاء الخالي من المادة (الجسم) . أو هو الفراغ الموهوم الذي يمكن أن يحل فيه الجسم .

الدور والتسلسل :

الدور : هو توقف وجود الشيء على نفسه .

شرح التعريف :

المراد من عبارة (وجود الشيء) في التعريف (المعلولية) ، أي اعتبار الشيء معلولاً .

والمقصود من عبارة (نفسه) : (نفس وجود الشيء) المذكور في أول التعريف ، فالضمير في العبارة يعود على (وجود الشيء) ، وأريد بالعبارة اعتبار الشيء علة .

فيكون مفاد التعريف : إن وجود الشيء باعتباره معلولاً يتوقف عليه نفسه باعتباره علة .

فيصير وجود الشيء علة لنفسه ومعلولاً لنفسه في آن واحد .

تقسيمه :

أ ـ إذا كان توقف الشيء على نفسه بلا واسطة ، سمي الدور المصرح .
مثل أن نقول : (الإنسان خلق نفسه) .

فالإنسان بافتراضه خالقاً لنفسه لا بد أن يكون موجوداً قبل أن يخلق نفسه للزوم تقدم العلة على المعلول .

ومعنى هـذا أن وجـوده معلولاً (مخلوقـاً) تـوقف عـلى وجـوده علة (خالقاً) .

والنتيجة أن وجوده توقف على وجوده ، فهو لا يوجد مخلوقاً إلا بعد أن يوجد خالقاً .

ب ـ وإذا كان التوقف بواسطة سمي الدور المضمر . والواسطة قد تكون واحدة وقد تكون أكثر .

مثـل : أن نقـول : إن وجـود (أ) يتـوقف عـلى وجـود (ب) ، ووجود (ب) يتوقف على وجود (أ) .

فتكـون النتيجة : إن وجـود (أ) يتوقف على وجـود (أ) نفسه ، ولكن بواسطة (ب) .

دليل استحالة الدور :

واستدلوا على استحالة الدور بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين ، واجتماع النقيضين مستحيل .

ويتمثل اجتماع النقيضين في :

أ ـ افتراض أن الشيء الواحد يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد .

ب ـ افتـراض أن الشيء الـواحـد في آن واحـد يكـون وجـوده متقـدمـاً ومتأخراً .

التسلسل :

التسلسل : هو ترتب العلل لا إلى نهاية .

بمعنى أن يستند الشيء الممكن إلى علة ، وتلك العلة تستند إلى علة ، وهلمّ جرا إلى لا نهاية .

تقسيمه :

ينقسم التسلسل إلى قسمين : المرتَّب وغير المرتَّب .

ثم ينقسم كل واحد منهما إلى قسمين أيضاً كالتالي :

١ ـ التسلسل المرتب :

أ ـ أن يكون الترتيب فيه طبيعياً ، نحو التسلسل في العلل والمعلولات ، والصفات والموصوفات .

ب ـ أن يكون الترتيب فيه وضعياً ، نحو التسلسل في الأجسام .

واستحالة هذين القسمين موضع اتفاق عند الحكماء والمتكلمين .

٢ ـ التسلسل غير المرتب .

أ ـ التسلسل في الحوادث .

ب ـ التسلسل في النفوس الناطقة المفارقة .

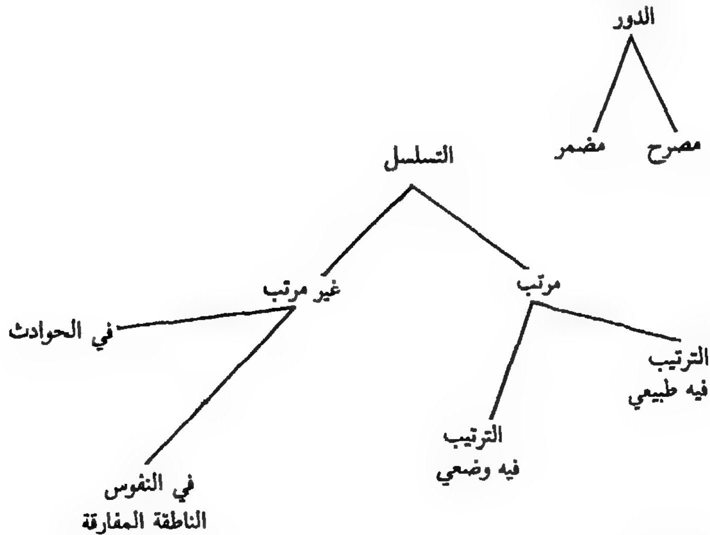
وهما غير مستحيلين عند الحكماء ، ومستخيلان عند المتكلمة .

دليل استحالة التسلسل :

ذكروا لبطلان التسلسل واستحالته أكثر من دليل ، وأخصرها عبارة وأيسرها تناولاً ، وأقصرها في الوصول إلى النتيجة ما قرره الشيخ المفيد ، قال :

« الدليل على ذلك أن السلسلة الجامعة لجميع أجزاءٍ ممكنةٍ لا بد لها من مؤثر خارج عنها ، والخارج عن جميع الممكنات هو واجب الوجود لذاته ، فتنتهي السلسلة ويبطل التسلسل »[1] .

الخلاصة .



---

(١) النكت الاعتقادية ٣٨٨ .

عالم المثال :

هو العالم المتوسط بين العالم العقلي وعالم المادة والطبيعة ويسمى عالم البرزخ أيضاً .

العدم المطلق والمقيد :

١ ـ العدم المطلق : هو المقابل للوجود المطلق .

٢ ـ العدم المقيد : هو الذي يكون بعد الوجود وينفيه .

العقل النظري والعملي :

قسموا العقل باعتبار ما يدركه إلى قسمين :

١ ـ العقل النظري : وقالوا : هو إدراك ما ينبغي أن يعلم .

٢ ـ العقل العملي : وقالوا : هو إدراك ما ينبغي أن يعمل .

العلم الحضوري والحصولي :

قسموا العلم باعتبار كيفية حصول المعلوم لدى العالم إلى قسمين :

١ ـ العلم الحصولي : وهو حصول المعلوم بماهيته لدى العالم ، كعلمنا بالأشياء الموجودة في العالم الخارجة عن إطار ذواتنا .

٢ ـ العلم الحضوري : وهو حصول المعلوم بوجوده لدى العالم ، كعلم الإنسان بذاته التي يشير إليها بـ (أنا) .

العلة والمعلول :

العلة : هي ما يؤثر في غيره .

المعلول : هو الأثر الحادث عن العلة .

أقسام العلة :

قسمت العلة فلسفياً وكلامياً على أقسام متعددة باعتبارات مختلفة .

ومن ذلك :

١ ـ تقسيمها باعتبار الإستقلالية في التأثير واللااستقلالية إلى : تامة وناقصة .

أ ـ العلة التامة : هي التي تستقل بالتأثير .
وضابطها : أن يلزم من وجودها وجود المعلول ، ومن عدمها عدمه .

ب ـ العلة الناقصة : هي التي لا تستقل بالتأثير ، بل تكون مشاركة لغيرها فيه .

وضابطها : أن لا يلزم من وجودها وجود المعلول ، ولكن يلزم من عدمها عدمه .

٢ ـ تقسيمها باعتبار مساهمتها في إيجاد المعلول إلى : فاعلية ومادية وصورية وغائية .

وهو التقسيم الرباعي الأرسطي المعروف منذ عهود الفلسفة الاغريقية حتى الآن .

أ ـ العلة الفاعلية : « هي التي تفيض وجود المعلول وتفعله » .
ب ـ العلة المادية : هي الجزء المادي الذي يتركب المعلول منه ومن الصورة .

ح ـ العلة الصورية : هي الجزء الشكلي الذي يتركب المعلول منه ومن المادة ، وبه تتحقق شيئية الشيء .
د ـ العلة الغائية : هو الغرض المتوخى من وجود المعلول .

ولنأخذ (الكرسي المصنوع من الخشب) مثالاً لتوضيح معنى كل قسم ، ولبيان توزيع وظيفة كل قسم ودوره في المساهمة في إيجاد المعلول ووجوده ، فنقول :

العلة الفاعلية هي (النجار) لأنه الفاعل الذي صنع الكرسي . والعلة المادية هي (الخشب) لأنه المادة التي صنع منها الكرسي .

والعلة الصورية هي (الهيئة) لأنها الصورة التي ظهر بها الكرسي وبان صنعه ، وهي قيامه على أربع قوائم ، فوقها مقعد متصل به من الوراء مسند . . والخ .

والعلة الغائية : هي الجلوس عليه ، لأنه الغاية المقصودة من صنعه .

تقسيم العلة الفاعلية :

ويقسم الفاعل المؤثر إلى قسمين : المختار ، والموجب - بفتح الجيم - .

١ - الفاعل المختار : هو الذي يمكنه الفعل والترك بالنسبة إلى الشيء الواحد .

٢ - الفاعل الموجب : هو الذي يمكنه الفعل ، ولكن لا يمكنه الترك .

بمعنى أنه يستحيل تخلف أثره عنه ، كالنار في إحراقها ، والشمس في إشراقها .

وربما سمي الأخير منهما : الفاعل بالإضطرار في مقابل تسمية الأول : الفاعل بالإختيار .

العناصر الأربعة :

هي . الهواء والماء والتراب والنار .

يذهب الحكماء إلى أن الموجودات في عالم الطبيعة ، إما حيوانات أو نباتات أو جمادات .

وهذه الموجودات مركبة من العناصر الأولية الأربعة : النار والهواء والماء والتراب .

وكل عنصر من هذه العناصر الأربعة يتألف من اتحاد اثنتين من الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة .

فمن الحرارة واليبوسة معاً تتكون النار .

ومن الحرارة والرطوبة معاً يتكون الهواء .

ومن البرودة واليبوسة معاً يتكون التراب .

ومن البرودةِ والرطوبة معاً يتكون الماء .

القديم والحادث :

١ ـ القديم : هو الموجود الذي لم يسبق بالعدم .

٢ ـ الحادث : هو الموجود المسبوق بالعـدم ، أو هو الكـائن بعد أن لم يكن .

اللاهوت والناسوت :

١ ـ اللاهوت : يطلق على عدة معان :

ـ الألوهية .

ـ علم التوحيد .

ـ العالم العلوي ، ويعرف بـ (عالم الجبروت) أيضاً .

٢ ـ الناسوت : يراد به :

ـ الإنسان .

ـ العالم السفلي .

اللطف المقرِّب والمحصِّل :

١ ـ اللطف المقرب : هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعـة وأبعـد من فعـل المعصيـة ، ولم يكن لـه حظ في التمكين ، ولم يبلغ حـد الإلجاء .

٢ ـ اللطف المحصل : هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف عى سبيل الاختيار ، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين[1] .

الماهية والوجود :

الماهية :

كلمة (ماهية) مصدر صناعي مأخوذ من عبارة (ما هو ؟) أو (ما هي ؟) التي تقال في السؤال عن حقيقة الشيء .

---

(١) كشف المراد ٢٥٤ .

ومن هنا عرّفها الحكماء بأنها « ما يقال في جواب ما هو »[1] .

واستخلص الجرجاني من تعريف الحكماء المذكور تعريفاً آخر هو أن « ماهية الشيء : ما به الشيء هو هو »[2] .

وتوضيح ذلك بالمثال نقول : إننا عندما نسأل عن حقيقة الإنسان بقولنا : ما هو الإنسان ؟ نجاب : الإنسان : حيوان ناطق .

فعبارة (حيوان ناطق) المقولة في جواب سؤالنا : ما هو الإنسان ، هي ماهية الإنسان .

وبتعبير آخر : إن المعنى الذي تدل عليه هذه العبارة هو ماهية الإنسان .

فماهية الشيء : حقيقته .

الوجود :

مفهوم الوجود هو أوضح وأجلى المفاهيم الموجودة في ذهن الإنسان ، ولهذا لا يمكن تعريفه تعريفاً علمياً ، لأن شرط التعريف أن يكون أجلى وأوضح من المعرَّف ، ولا أقل من مساواته له في الوضوح ، وكل ما ذكر ويذكر من تعريف للوجود هو أخفى منه ، لأن الوجود ـ كما أسلفت ـ لا شيء أعرف وأجلى منه ، إذ لا يوجد معنى أعم منه .

وعلى هذا : فأي تعريف للوجود لا يضيف لمعلوماتنا عنه معلومة جديدة .

مضافاً إليه : أنه لا جنس ولا فصل أو خاصة للوجود ، لأنه بسيط .

وهذه ـ كما هو معلوم منطقياً ـ عناصر التعريف ومقوماته ، وعند عدمها لا نستطيع التعريف تعريفاً منطقياً .

ومن هنا يكون ترك تعريفه هو الصواب .

فمفهوم الوجود هو ما نفهمه وندركه من معنى لهذه الكلمة . وبتعبير

---

(١) بداية الحكمة ٧٥ .

(٢) التعريفات : مادة ماهية .

آخر : هو ما يتبادر إلى أذهاننا من معنى عند سماع كلمة (وجود) .

العلاقة بين الماهية والوجود :

١ ـ لا خلاف بينهم في أن الوجود والماهية في الخارج هما شيء واحد وذات واحدة .

وإنما الخلاف بينهم في نوعية العلاقة بينهما في عالم التصور والتعقل الذهني ، وهو على قولين هما :

أ ـ ان العلاقة بين الماهية والوجود علاقة اتحاد .

ب ـ ان العلاقة بينهما علاقة تغاير .

والقول الأول هو مذهب أبي الحسن الأشعري ومشايعيه ، قال : « وجود كل شيء عين ماهيته »[1]

وفُسر قوله هذا بأنه يذهب إلى اتحاد الوجود والماهية ، أي عدم زيادة الوجود على الماهية .

واستدل له بأن الماهية ـ في واقعها ـ إما موجودة أو معدومة .

فإن كانت موجودة قبل عروض الوجود عليها يكون الوجود العارض عليها قائماً في ماهية موجودة .

وهذا يلزم منه اجتماع المثلين ، وهما : المثل الأول : وجود الماهية المفروض قبل عروض الوجود عليها ، والمثل الثاني : الوجود العارض عليها . واجتماع المثلين باطل لأنه محال .

وعليه يبطل القول بزيادة الوجود على الماهية ،ويثبت اتحادهما ، ويكون وجود الماهية هو نفس الماهية .

وإن كانت الماهية معدومة قبل عروض الوجود عليها يكون الوجود العارض عليها قائماً في ماهية معدومة ، فيجتمع النقيضان وهما عدم الماهية المفروض قبل عروض الوجود عليها ، والوجود العارض عليها .

---

(١) التحقيق التام ٢٨ .

واجتماع النقيضين باطل لأنه محال .

فيبطل القول بزيادة الوجود على الماهية ، ويثبت اتحادهما فيكون وجود الماهية هو نفس الماهية .

ورُدَّ هذا الإستدلال من قبل أصحاب القول الثاني : بأن الماهية من حيث هي وفي واقعها لا موجودة ولا معدومة .

فعروض الوجود عليها إنما كان بما هي في واقعها ، أي بما هي غير متصفة بالوجود أو العدم .

وعليه لا يلزم من عروضه عليها اجتماع المثلين أو اجتماع النقيضين .

والدليل على أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة : أن الماهية « لما كانت تقبل الإتصاف بأنها موجودة أو معدومة ، أو واحدة أو كثيرة ، أو كلية أو مفردة ، وكذا سائر الصفات المتقابلة ، كانت في حد ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة »[1] وذهب الآخرون إلى القول الثاني .

وفُسر : بأن الوجود زائد على الماهية عارض لها .

ومقصودهم من هذا : أن العقل يستطيع « أن يجرد الماهية عن الوجود فيعتبرها وحدها ، فيعقلها ، ثم يصفها بالوجود وهو معنى العروض ، فليس الوجود عيناً للماهية »[2]

والتغاير بين الماهية والوجود يتحقق في أن كلاً منهما له مفهوم غير مفهوم الآخر .

واستدل لهذا القول بأدلة منها :

أ ـ صحة الحمل :

وتقريره : إنا نحمل الوجود على الماهية ، فنقول : (الماهية موجودة) ، فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة لنا قبل الحمل ، وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة [في المفهوم بين الماهية والوجود] ، إذ لو كان

---

(١) بداية الحكمة ٧٥ .

(٢) بداية الحكمة ١٣ .

الوجود نفس الماهية لكان قولنا : (الماهية موجودة) بمنزلة (الماهية ماهية) أو (الموجودة موجودة) .

والتالي باطل فكذا المقدم »[1]

ب ـ صحة السلب :

وتقريره : أنا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول : (الماهية معدومة) [أو الماهية ليست موجودة] ، فلو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ، ولو كان جزء منها لزم التناقض أيضاً ، لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزائها التي من جملتها الوجود ، فيستحيل سلبه عنها ، وإلّا لزم اجتماع النقيضين .

فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة »[2] .

وصحة الحمل ، وكذلك صحة السلب دليل التغاير في المفهوم كما هو مقرر في محله .

ويلخص صاحب المنظومة المسألة على القول الثاني ببيته التالي :

إن الوجود عارض الماهية   تصوراً واتحدا هويه

يقول : إن عروض الوجود على الماهية هو في عالم التصور والتعقل فقط ، وهو ما عبرنا عنه بالتغاير في المفهوم .

وأما في عالم الواقع الموضوعي الذي عبر عنه بالهوية(وهي حقيقة الشيء من حيث تميزه من غيره) فهما متحدان ، أي هما ذات واحدة .

الخلاصة :

ونخلص من كل هذا إلى أن الوجود والماهية متغايران مفهوماً ومتحدان مصداقاً .

٢ ـ وينسق على مسألتنا المتقدمة مسألة أخرى من مسائل العلاقة بين الوجود والماهية هي مسألة الأصالة والإعتبارية .

---

(١) كشف المراد ٩ .

(٢) م . ن .

فبعد الفراغ من ثبوت تغاير الوجود والماهية مفهوماً ، يتساءل أيهما الأصيل وأيهما الإعتباري ؟؟

فهذه المسألة تقوم على ما تقدم من أن العقل يستطيع أن ينتزع من الأشياء الموجودة في الواقع الموضوعي مفهومين متغايرين هما : مفهوم الوجود ومفهوم الماهية .

فمثلاً : الإنسان الموجود في الواقع الخارجي يقوى العقل على أن ينتزع منه : أنه إنسان ، وأنه موجود .

فالإنسانية هي الماهية .

والماهية هي الوجود .

فأي هذين المفهومين هو الأصيل ؟ وأيهما الإعتباري ؟ . . وكما اختلف في المسألة السابقة على قولين اختلف في هذه المسألة على قولين أيضاً هما :

أ ـ الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية .

ب ـ الماهية هي الأصيلة والوجود اعتباري .

قال بالرأي الأول المشاؤون ، ونسب القول الثاني إلى الإشراقيين .

واستدل للقول الأول بأدلة منها :

إن الماهية من حيث هي ، مستوية النسبة إلى الوجود والعدم ، ولا تخرج من هذا الإستواء إلى مستوى الوجود إلّا بالوجود ، وبواسطته تترتب عليها آثارها التي هي قوام حقيقتها وكمال شيئيتها نحو الجنس والفصل والخاصة كالحيوانية والناطقية والضاحكية للإنسان .

ولأن الوجود هو المخرج لها من حد الإستواء المشار إليه كان هو الأصيل .

واستدل للقول الثاني :

بأن دعوى أصالة الوجود تستلزم أن يكون الوجود الموجود في الخارج موجوداً بوجود آخر .

وعليه يلزم أن يكون لوجوده وجود ، ولوجود وجوده وجود ، وهكذا .

فتتسلسل الوجودات إلى غير نهاية ، وهو محال .

وعندما تبطل دعوى أصالة الوجود يتعين القول باعتباريته وأصالة الماهية .
ورُدَّ بأن الوجود في الخارج موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر ، فلا تسلسل .

اعتبارات الماهية :

للماهية عند الإستعمال وبلحاظ ما يقصده المستعمل منها من حيث الإطلاق والتقييد ثلاثة أقسام ، تسمى في الحكمة : اعتبارات الماهية . . وذلك كالتالي :

تنقسم الماهية باعتبار ما أشرت إليه على قسمين : مطلقة ومقيدة .

١ ـ الماهية المطلقة : وهي التي تلحظ أثناء الإستعمال بذاتها أي لا مع شيء زائد عليها .

وبتعبير آخر : تؤخذ مطلقة من التقييد بشيء سواء كان ذلك الشيء وجودياً أو عدمياً .

واصطلح عليها فلسفياً (الماهية لا بشرط) أي غير المقيدة باشتراط شيء فيها ، ولا باشتراط لا شيء فيها .

مثل : (أعتق رقبة) ، فالرقبة ـ وهي الماهية هنا ـ غير مقيدة لا بوصف وجودي ولا بوصف عدمي .

٢ ـ الماهية المقيدة : وهي التي تقيد أثناء الإستعمال بشيء .

ولأن الشيء الذي تقيد به قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً قسمت على قسمين ، هما :

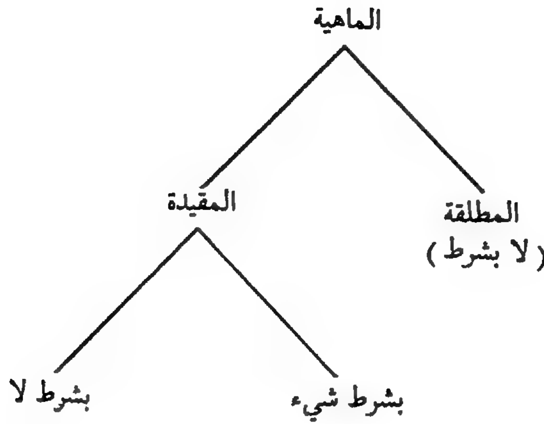
أ ـ الماهية بشرط شيء : وهي المقيدة بشيء وجودي . مثل (أعتق رقبة مؤمنة) ، فالرقبة هنا مقيدة بوصف وجودي وهو الإيمان .

ب ـ الماهية بشرط لا شيء (وقد تختصر تسميتها فيقال : الماهية بشرط لا) : وهي المقيدة بشيء عدمي .

مثل : (أعتق رقبة غير كافرة) ، فالرقبة هنا مقيدة بوصف عدمي وهو عدم

الكفر[1] .

الخلاصة :



الوجود الذهني :

اتفقوا في أن للماهيات وجوداً خارجياً .

وعرّفوه : بأنه الوجود الذي تترتب على الماهية فيه آثارها المقومة لحقيقتها والمكملة لشيئيتها .

ولكن اختلفوا في أنه هل هناك وجود آخر للماهية وراء الوجود الخارجي ؟ .

أو أنه ليس للماهية إلّا هذا الوجود الخارجي .

والمشهور بينهم أن للماهية وجوداً آخر وراء هذا الوجود الخارجي ، وهو الوجود الذهني .

وعرّفوه : بأنه الوجود الذي لا تترتب فيه على الماهية آثارها .

بمعنى أن الموجود في الذهن ليس الماهية بلوازمها وأحكامها التي هي مترتبة عليها في الوجود الخارجي .

وإنما الموجود صورتها ومثالها المجردان عن ما لها من آثار ولوازم .

---

(١) عدلت عن المجردة ممثلًا بالمثال المذكور لأن المجردة لا موطن لها إلا الذهن ، والقسمة ـ كما رأينا ـ قائمة على استعمال له واقع يعايشه الناس . .

« واحتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه : أحدها :
أنا نحكم على المعدومات بأحكـام إيجابيـة كقولنـا : (بحر من زئبق كـذا) ، وقولنا : (اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين) ، إلى غير ذلك .

والإيجاب إثبات ، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له .

(إذن) فلهذه الموضوعات المعدومة وجود ، إذ ليس في الخارج ، ففي موطن آخر ، ونسميه الذهن .

والثـاني : أنا نتصـور أموراً تتصف بـالكلية والعمـوم كالإنسـان الكلي ، والحيوان الكلي .

والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلّا بمشار إليه موجود ، وإذ لا وجود لهذه الكليات في الخارج فهي موجودة في موطن آخر ، ونسميه الذهن .

الثـالث : أنا نتصور الصرف من كل حقيقة ، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والإنضمام كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية .

وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر ، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه .

والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج ، فهي موجودة في موطن آخر ، نسميه الذهن »[1] .

المواد الثلاث :

كـل معقول (وهـو الصورة الحـاصلة في العقل) إذا قيس إلى الـوجـود الخارجي ، أو نسب إليه الوجود الخارجي لا يخلو واقعه من واحد من الأحكام الثلاثة التي عبّر عنها بعضهم بالمواد الثلاث وهي التالية :

١ ـ إما أن يكون واجب الوجود في الخارج لذاته .

٢ ـ وإما أن يكون ممتنع الوجود في الخارج لذاته .

٣ ـ وإما أن يكون ممكن الوجود في الخارج لذاته .

---

(١) بداية الحكمة ٣٦ ـ ٣٧ .

ومعنى الوجوب ـ هنا ـ : أن يكون الوجود له ضرورياً .
ومعنى الإمتناع : أن يكون العدم له ضرورياً .
ومعنى الإمكان : أن لا يكون الوجود له ضرورياً ، ولا العدم له ضرورياً .

ويمكننا أن نقول في ضوء هذا :
ينقسم المعقول إلى قسمين :

١ ـ موجود .
٢ ـ معدوم .

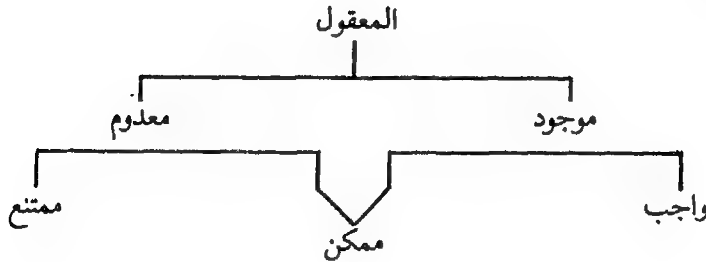
وينقسم الموجود إلى قسمين أيضاً :

١ ـ واجب الوجود لذاته .
٢ ـ ممكن الوجود لذاته .

وينقسم المعدوم إلى قسمين أيضاً .

١ ـ ممتنع الوجود لذاته .
٢ ـ ممكن الوجود لذاته .

الخلاصة :



خصائص الواجب لذاته :

انفرد الموجود الواجب لذاته بأوصاف تلزمه ، عبّروا عنها بـ(خواص الواجب) ، وهذه الخواص أو الخصائص هي :

١ ـ أن يكون وجوده واجباً لذاته .

وذلك لأنه إذا كان وجوده واجباً لغيره أو واجباً لذاته ولغيره معاً يلزم منه ارتفاع وجوده عند ارتفاع ذلك الغير ، وعليه لا يكون واجباً لذاته .

٢ ـ أن يكون وجوده نفس حقيقته وغير زائد عليها .

وذلك لأنه إذا كان وجوده زائداً على حقيقته يلزم من هذا افتقاره إليه ، والمفتقر ممكن ، فلا يكون واجباً لذاته .

٣ ـ أن لا يكون مركباً .

لأن المركب مفتقر إلى أجزائه ، وجزء الشيء غيره ، فيكون محتاجاً إلى الغير ، والمحتاج إلى الغير ممكن فلا يكون واجباً لذاته .

٤ ـ أن لا يكون جزءاً من غيره .

لأنه إذا كان جزءاً من غيره ينفعل بذلك الغير ، فيكون ممكناً لاحتياجه إليه ، وعليه لا يكون واجباً لذاته .

٥ ـ أن لا يكون منطبقاً على اثنين .

وذلك « لأنهما حينئذٍ يشتركان في وجوب الوجود ، فلا يخلو إما أن يتميزا أو لا .

فإن لم يتميزا لم تحصل الاثنينية .
وإن تميزا لزم تركب كل واحد منهما مما به المشاركة ومما به الممايزة .
وكل مركب ممكن »[1]
وعليه لا يكون واجباً لذته .

خصائص الممكن :

وكما انفرد الواجب لذاته بخصائص ، كذلك انفرد الممكن لذاته بخصائص هي :

١ ـ أن يكون طرفا الممكن (الوجود والعدم) متساويين بالنسبة إليه ، فلا

---

(١) النافع يوم الحشر ٤١ .

يكون أحدهما أولى به من الآخر .

وذلك لأنه إن أمكن وقوع غير الأولى لم تكن الأولوية المفروضة كافية في الترجيح .

وإن لم يكن وقوع غير الأولى ، يكون الأولى ـ حسب الفرض ـ واجباً له ، فيصبح الممكن ـ على هذا ـ إماواجباً أو ممتنعاً ، وهذا محال .

٢ ـ إن الممكن محتاج في حدوثه إلى مؤثر .

وذلك لأن استواء الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته يستدعي استحالة ترجيح أحدهما على الآخر إلاّ بمرجح ، وهو معنى الإحتياج .

٣ ـ إن الممكن كما هو محتاج في حدوثه إلى مؤثر كذلك هو محتاج في بقائه إلى مؤثر .

وذلك لأن الإمكان لازم للماهية ، ومن المستحيل فصله عنها ، لأن فصله عنها يستلزم انقلاب الممكن إلى واجب أو إلى ممتنع . ولأنه ثبت أن الإحتياج لازم للإمكان ، والإمكان لازم لماهية الممكن .

ولأن لازم اللازم لازم .

يكون الإحتياج لازماً لماهية الممكن حدوثاً وبقاء .

النسبة الغيرية :

هناك من أحكام الجواهر والأعراض ما يسمى بالنسبة الغيرية وهي التي تتمثل في المواد التالي :

١ ـ التماثل :

وهي النسبة بين المعقولين المتساويين في تمام الماهية ، نحو البياضين والسوادين ، ويعرفان بالمتماثلين .

٢ ـ التخالف :

وينقسم إلى : التلاقي والتقابل .

٣ ـ التلاقي :

ويقع بين الشيئين الوجوديين اللذين يمكن اجتماعهما إلاّ أن الإفتراق

بينهما نشأ بسبب خارج عن ذات الشيء ، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم .

ويسميان المتخالفين ، وبتعبير أصوب : المتلاقيين .

٤ ـ التقابل :

ويقع بين المغاير أحدهما للآخر لذاته .

ويقسم إلى الأقسام الأربعة التالية :

أ ـ التضايف :

ويقع بين الشيئين الوجوديين اللذين يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر ، نحو الأبوة والبنوة .

ويصطلح عليهما بالمتضايفين .

ب ـ التضاد :

ويقع بين الشيئين الوجوديين اللذين لا يجتمعان في محل واحد ، ولكن يرتفعان عنه ، كالسواد والبياض .

ويعرفان بالضدين والمتضادين .

ح ـ العدم والملكة :

ويقعان في الشيئين اللذين أحدهما وجودي والآخر عدمي من شأنه أن يتصف محله بوجود مقابله .

وبتعبير آخر : فيه قابلية الإتصاف بالملكة ، مثل العمى والبصر ، فإن العمى ـ هنا ـ عدم البصر الذي هو الملكة ، وفي محله قابلية الإتصاف بالبصر .

وهما كما لا يجتمعان في ذات واحدة لا يرتفعان عنها .

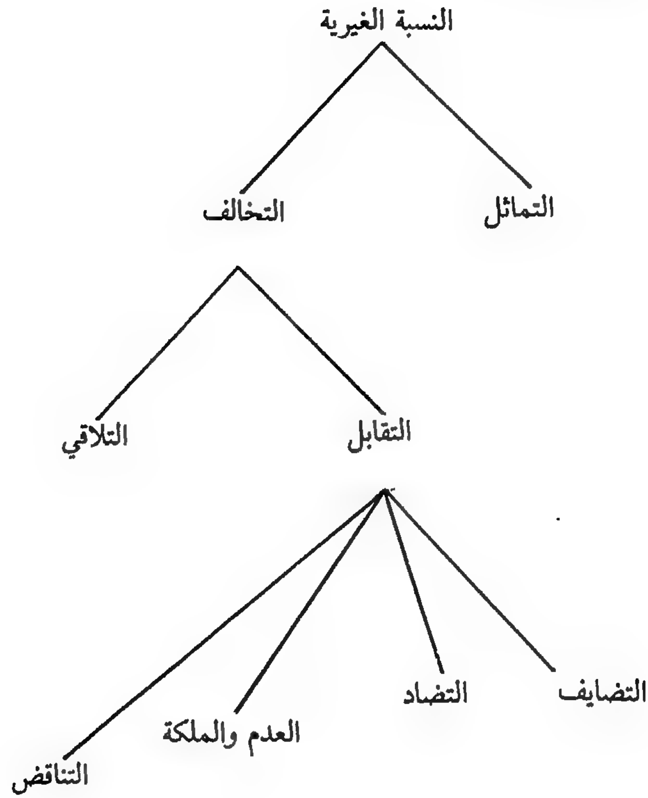
خ ـ التناقض :

ويقع بين الشيئين اللذين أحدهما وجودي والآخر عدمي ، يمثل الوجودي طرف الإيجاب أو الإثبات ، ويمثل العدمي طرف السلب أو النفي ، مثل الوجود والعدم .

وكذلك هما لا يجتمعان في ذات واحدة ولا يرتفعان عنها . ويعرفان

بالمتناقضين والنقيضين والمتنافيين .

الخلاصة :



الوجود الظلي :

هو الصادر الأول عن المبدأ الأول عند أصحاب نظرية العقول الطولية .

وهو عقل مجرد ، وسمي ظلياً لافتقاره إلى الوجود الواجبي وتقومه بـه ، وعدم استقلاله دونه .

الألوهية

- الذات الإلهية
- الصفات الإلهية

الألوهية

الألوهية ـ لغة ـ مصدر (أَلَـهَ) ـ بفتح عينه وكسرها ـ ، يقال : أَلَـهَ وأَلِهَ ءالاهة وأُلوهة وأُلوهية .

بمعنى : عبد .

ومنه قيل : الإله بمعنى المعبود .

إلّا أن الـذي يفاد من استعمال كلمة (الالـه) في القرآن الكـريم أنه : الخـالق المـدبـر ، كمـا في الآيـة الكـريمـة : ﴿ لـو كـان فيهمـا آلهـة إلّا الله لفسدتا ﴾ ، فإنها تفيد : أنه لو كان في السموات والأرض أكثر من خالق مدبـر لفسدتا وبطلتا ، لأن كل إله ـ بما هو إله ـ له أن يعمل إرادته في الخلق والتدبير فيقع بينهم الإختلاف المؤدي إلى فساد الكون .

إلّا أن يراد من المعبود في التعريف اللغوي : الذي يُعبد لأن منه الخلق وله التدبير .

ومن المظنون قوياً أن المعجم اللغوي أفاد المعنى المذكور للإله ، بـأنه المعبود من إطلاق أبناء اللغة ـ وهم العرب ـ كلمة إله على ما كانوا يعبدون من الأوثان والأصنام ، فعرّفها بالمعبود من دون أن يتنبه للإستعمال القرآني .

فالأصوب أن يقال : الاله : هو الخالق المدبر .

وتعني الألوهية ـ كلامياً ـ البحث في موضوع الذات الإلهية وما يدور في فلكه من مسائل وقضايا ترتبط بعقيدة التوحيد .

ويعرّف الإله ـ كلامياً ـ بأنه مبدأ العالم وغايته ، أو الذي منه المبدأ وإليه المعاد .

ويطلق عليه في البحث الفلسفي مصطلح (الصانع) ، وهو مصطلح أطلقه أفلاطون في محاورته (طيماوس) على صانع الكون وخالقه[1] .

وتسرب من الفلسفة اليونانية إلى البحوث والدراسات الكلامية الإسلامية .

كما يطلق عليه في البحث الكلامي أيضاً (الذات الإلهية) أو (الذات) مجردة من القيد ، و (المبدأ الأول) .

ويبحث موضوع الألوهية في التالي :

١ ـ إثبات الذات الإلهية .

٢ ـ إثبات الصفات الإلهية .

---

(١) المعجم الفلسفي : مادة : صانع .
والصانع ليس من أسماء الله الحسنى الواردة في الحديث ، ولكن وردت مادته في القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون﴾ ـ النمل ٨٨ ـ .

الذات الإلهية

- منهج الإستدلال
- دليل المتكلمين
- الإرشاد القرآني للإستدلال
- دليل الحكماء

إثبات الذات الإلهية

منهج الإستدلال :

نهج أكثر من مؤلف كلامي في استدلاله على إثبات الذات الإلهية أو إثبات وجود الله تعالى منهجين كلامياً وفلسفياً .

وتتلخص خطة الأول منهما في سلوكه طريقين ، اعتمد في الأول منهما (مبدأ العلية) ، واعتمد في الثاني (مبدأ القسمة) .

ويتلخص الأول منهما في قيامه على خطوتين ، هما :

ـ إثبات حدوث العالم أولاً .

ـ ثم إثبات وجود المحدث للعالم ثانياً .

وبتعبير آخر أخصر : استدلوا بوجود الآثار على وجود المؤثر .

وبعبارة علمية : استدلوا من وجود المعلول على وجود العلة .

أما الثاني فيقوم أيضاً على خطوتين هما :

ـ تقسيم الموجود إلى واجب لذاته وممكن لذاته ، أولاً .

ـ ثم الإستدلال على حدوث الممكن ، ثانياً .

ومن بعد تأتي النتيجة : أن للممكنات محدثاً ، وهو المطلوب .

أما الحكماء أو الفلاسفة الإلهيون فقد سلكوا طريق القسمة المشار إليه ، إلاَّ أن دليل الإثبات عندهم انصبَّ على إثبات أن أحد القسمين واجب الوجود لذاته ، وهوالمطلوب .

دليل المتكلمين :

وخلاصة دليل المتكلمين الأول المعتمد على مبدأ العلية ، هي :

ـ بدأوا دليلهم بتأليف قياس منطقي من الشكل الأول وهو :

كل جسم لا يخلو من الحوادث + وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث = كل جسم حادث .

ـ ثم قالوا : لا يتم الإستدلال بهذا القياس والإحتجاج بهذه الحجة إلّا بعد إثبات أربع دعاوى اعتمدها القياس خطواته في الوصول إلى النتيجة ، وهي :

أ ـ وجود الحوادث .

ب ـ حدوث الأجسام .

ج ـ كل جسم لا يخلو من الحوادث .

د ـ كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

ـ واستدلوا لإثبات القضية الأولى :

بأن الأكوان الأربعة (الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق) ـ التي نشاهدها ونحسها تعرض للأجسام ـ هي أمور ثبوتية لها واقع مشاهد ومحسوس .

وكما شاهدناها وأحسسنا بها تعرض للأجسام ، كذلك نراها تتبدل وتتغير مع ثبوت الأجسام .

وهذا دليل على :

أ ـ أنها أمور موجودة ، وهو المطلوب .

ب ـ أنها غير الأجسام .

ح ـ أنها لا يمكن أن توجد إلّا في الأجسام .

ـ واستدلوا للقضية الثانية :

أن الأجسام تزول وتتبدل بعضها ببعض .

وهذا التغير دليل أنها محتاجة في وجودها إلى غيرها ، وإلّا لزم الدور أو التسلسل .

واحتياجها إلى غيرها دليل حدوثها . . وهو المطلوب .

ـ واستدلوا للقضية الثالثة :

أن كل جسم يستحيل أن يكون لا في حيز ، أي لا بد من أن يشغل حيزاً .

وكون الجسم في حيز ، معناه أنه يستحيل أن يخلو من الحركة والسكون ، لأنه إما أن يستمر في حيزه فهو في سكون أو ينتقل من حيزه إلى حيز آخر فهو في حركة .

كما يستحيل أن تخلو علاقته بالأجسام الأخرى من الإجتماع والإفتراق ، لأنه إذا لم يتخلل بين الجسمين جوهر فهما في اجتماع ، وإذا تخلل بينهما جوهر فهما في افتراق .

وهذا يدل على أن الأجسام لا يمكن أن تخلو من الحوادث . وهو المطلوب .

ـ واستدلوا للقضية الرابعة :

أن جميع الحوادث معدومة في الأزل .

ولأن الأجسام لا تخلو منها ـ كما تقدم ـ نقول : إن الشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجوداً في الأزل لكان خالياً عنها لأنها غير موجودة في الأزل .

وهذا محال لاستلزامه اجتماع النقيضين ، وهما وجود الحوادث في الجسم حسب الدليل ، وعدم وجودها فيه حسب الفرض .

وهذا يدل على أن ما لا يخلو من الحوادث حادث . . وهو المطلوب .

ـ وبعد ثبوت مفاد القضايا الأربع المذكورة تتم للقياس المذكور سلامة خطواته التي سلكها في الوصول إلى النتيجة .

وعليه تكون النتيجة صحيحة .

وهذا يعني أن ما سوى الله تعالى ـ وهو ما يعرف بالعالَم ـ حادث .

ـ ثم يؤلف قياس آخر تكون مقدمته الصغرى النتيجة التي توصلنا إليها في الخطوة الأولى ، وهو أن نقول :

العالم حادث + وكل حادث مفتقر إلى محدِث = العالم مفتقر إلى محدث .

ـ واستدلوا لإثبات المقدمة الكبرى في هذا القياس بما يلي :

أن كل حادث ـ بما هو حادث ـ لا بد له من محدث . ومحدثه إما أن يكوّن حادثاً وإما أن يكون قديماً .

فإن كان حادثاً لزم منه أن يكون له محدث أيضاً ، فيقال فيه أيضاً إما أن يكون محدثه حادثاً وإما أن يكون قديماً . فإن كان حادثاً ، واستمر هذا في جميع حلقات سلسلة العلل ، تسلسلت هذه العلل الحوادث إلى لا نهاية وهو محال .

وإن كان قديماً ـ كما هو المتعين لبطلان حدوثه كما رأينا ـ ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب .

وهنا تأتي النتيجة الأخيرة ، وهي :

ان للعالم موجداً .

الإرشاد القرآني للإستدلال :

وإلى هذا النمط من الإستدلال ـ وهو الإستدلال بالآثار على المؤثر ، أو بالموجودات على الموجد ـ أشارت الآية الكريمة : ﴿ **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد** ﴾ ـ فصلت ٥٣ ـ بمعنى أن النظر والتدبر والتفكر في ملكوت السموات والأرض ، وما فيه من آيات كونية لا بد من أنها ستنهي إلى معرفة الحق ، والدلالة بوجودها على موجدها .

وإلى ما أرشد إليه القرآن الكريم في هذه الآية وأمثالها من النظر والتفكير في مخلوقات الله تعالى وآياته في الآفاق وفي الأنفس بغية الوصول إلى معرفة أنه هو الإله الخالق المعبود وحده ، يشير الإمام الحسين عليه السّلام في دعائه المعروف بدعاء يوم عرفة بما يوضح المقصود من ذلك سلوكاً وغاية ،

يقول عليه السّلام : « إلهي علمت باختلاف الآثار وتنقلات الأطوار ، أن مرادك مني أن تتعرّف إليَّ في كل شيء حتى لا أجهلك في شيء » .

والآية الكريمة ـ كما يظهر من آخرها ـ أنها بعد أن ترشد الإنسان وتنبهه إلى النظر في المخلوق لمعرفة الخالق ، تنعى على الإنسان أن لم يلتفت إلى طريق آخر هو الذي ينبغي أن يسلك في الوصول إلى معرفة الله تعالى ، وذلك بقوله تعالى : ﴿ أو لم يكفِ بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ .

وهو أن يرجع الإنسان إلى فطرته التي فطره الله عليها ، وإلى وجدانه ، فسيرى ـ وبلا شك ـ أن الله أمام عينيه ، وله من التجلي والظهور ما ليس هو بمتحقق في سواه من العالم الذي يعيش فيه هذا الإنسان ويعايش ما فيه من حوادث وآثار ، فلا ينبغي له أن يقتصر في استدلاله على اتخاذ الظاهر دليلاً على الأظهر ، والجلي دليلاً على الأجلى ، وإنما العكس هو الأصوب .

وإلى هذا يشير الإمام الحسين عليه السّلام في الدعاء نفسه ، يقول : « كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك ؟! . . أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟. متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ؟!! . . ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك ؟! .

عميت عين لا تراك عليها رقيباً ، وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبك نصيباً .

إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار ، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار ، وهداية الإستبصار ، حتى أرجع إليك منها ، كما دخلت إليك منها ، مصون السر عن النظر إليها ، مرفوع الهمة عن الإعتماد عليها ، إنك على كل شيء قدير » .

وكذلك الآية التالية : ﴿ **إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون** ﴾ ـ البقرة ١٦٤ ـ .

فإنها ترشد إلى ما في هذه الآثار من دلالة عقلية على وجود مؤثرها .

وطريقة الإستدلال بالآثار على المؤثر أو بحدوث العالم على صانعه ، هي الطريق الذي سلكه أبو الأنبياء ابراهيم الخليل عليه السّلام لإثبات الألوهية لله تعالى ، كما حكاه القرآن الكريم في الآيات التاليات :

﴿وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين * فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين * فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون * إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾ - الانعام ٧٥ - ٧٩ .

قال الزمخشري في الكشاف : « والمعنى : ومثل ذلك التعريف والتبصير نعرّف ابراهيم ونبصّره ملكوت السموات والأرض - يعني الربوبية والإلهية - ونوفقه لمعرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الإستدلال - وليكون من الموقنين - فعلنا ذلك ، و (نُري) حكاية حال ماضية ، وكان أبوه آزر وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب ، فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم ، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والإستدلال ، ويعرفهم أن النظر الصحيح مؤدٍ إلى أن شيئاً منها لا يصح أن يكون إلهاً لقيام دليل الحدوث فيها ، وإن وراءها محدثاً أحدثها وصانعاً صنعها ومدبراً دبّر طلوعها وأفولها وانتقال مسيرها وسائر أحوالها »[1]

ودليل الحدوث فيها الذي أشار إليه الزمخشري هو « الأفول الذي هو الغيبة المستلزمة للحركة ، المستلزمة للحدوث ، المستلزم للصانع تعالى »[2]

وقديماً أشار الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام إلى هذه الطريقة - أعني الدلالة على قدم الخالق بحدوث المخلوقات ، والدلالة بحدوث المخلوقات على وجود الخالق ، قال : « الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه

(١) الكشاف ٢/٣١ - ٣٢ .

(٢) النافع يوم الحشر ١٣ .

المشاهد ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر ، الدال على قدمه بحدوث خلقه ، ويحدوث خلقه على وجوده »[1] .

وقـال : « الحمد لله الـدال على وجوده بخلقـه ، وبمحدث خلقـه على أزليته »[2] .

وخلاصة دليل المتكلمين الثاني :

ـ أيضاً بدأوا دليلهم هنا بتأليف قياس منطقي ومن الشكل الأول ، وهو :
كـل ما سـوى الواجب ممكن + وكـل ممكن محدث = كـل ما سـوى الـواجب محدث .

ثم قالوا : لا يتم الإستدلال بهذا القياس إلّا بعد إثبات صحة مقدمتيه .

واستدلوا على صحـة المقدمـة الأولى وإثبات مؤداهـا بنفس دليل تقسيم الموجود إلى واجب لذاته وممكن لـذاته ، وقـد تقدم هـذا في موضـوع المواد الثلاث .

واستدلوا لإثبات صحة المقدمة الثانية بأن قالوا :
إن الممكن ـ بما هو ممكن ـ محتاج في وجوده إلى موجد .

وكذلك ان « الممكن لا يمكن أن يوجد حال وجوده » لأن هذا من تحصيل الحاصل ، وهو محال .
« فيلزم منه أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده » .
وهذا هو معنى حدوثه لأن الحادث هو المسبوق بالعدم .

« وإذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثاً ، وكان احتياج كل محدَث إلى محدِثٍ يوجده ضروريـاً ، ثبت أن لجميع العـالم من الأجسام والأعـراض وما سواهما من الممكنات محدثاً ، وهو المطلوب »[3] .

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٥ .
(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ١٥٢ .
(٣) قواعد العقائد للطوسي ٤٤٣ .

دليل الحكماء :

أما الحكماء فقالوا :

« إن الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن .

والممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر موجد .

فإن كان موجده واجباً فقد ثبت أن في الوجود واجب الوجود لذاته .

وإن كان ممكناً كان محتاجاً إلى مؤثر آخر .

والكلام فيه كالكلام في مؤثره . . والدور محال وكذلك التسلسل »[1]

فننتهي إلى أن موجد الممكنات واجب الوجود لذاته . . وهو المطلوب .

وإلى هنا نكون قد التمسنا طريقين لإثبات الذات الإلهية ، هما :

١ ـ طريق الإستدلال العقلي .

وهو طريق المتكلمين والحكماء القائم على مبدئي العلية والقسمة .

٢ ـ طريق الوجدان الفطري .

وهو إدراك الإنسان لوجود الذات الإلهية من واقع وجدانه وبفطرته التي فطر عليها .

وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة : **﴿ أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾** ، وأوضحه الإمام الحسين عليه السّلام بقوله : « كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك . . الخ » .

وهناك طريق ثالث يمكننا أن نطلق عليه :

٣ ـ طريق الإتصال النبوي .

وفحواه : اننا عندما نؤمن بنبوة النبي لظهور المعجز على يديه تكون نبوته دليلاً على وجود الله تعالى ، لأن ادعاءه أنه مرسل من قبل الله تعالى قد ثبتت صحته بالمعجز ، وبثبوت صحته يثبت وجود المرسل وهو الله تعالى .

وهو أيسر وأخصر طريق يمكن أن يسلكه كل من ثبتت عنده نبوة النبي بالمعجز ، أو بالنقل المتواتر لثبوت النبوة أو ثبوت الإعجاز .

---

(١) م . ن .

الصفات الإلهية

- الصفات الثبوتية
- الصفات السلبية

إثبات الصفات الإلهية

إن دراسة الألوهية تعني منهجياً البحث في موضوعين هما .

١ ـ إثبات الوجود المطلق للذات الإلهية .

٢ ـ إثبات الكمال المطلق للذات الإلهية .

وإثبات الكمال المطلق للذات الإلهية يقتضي الباحث دراسة موضوعين أيضاً ، هما :

١ ـ إثبات كل ما يقتضي وجود الكمال .

٢ ـ نفي كل ما يقتضي عدم الكمال .

ومُلْزِمُ هذا أن الكمال المطلق لا يتحقق إلا بثبوت كل مقتضيات وجوده ، وانتفاء جميع النقوص أو كل مقتضيات عدمه .

ومن هنا قسم المتكلمون البحث في موضوع كماله تعالى على قسمين :

١ ـ البحث في الصفات الثبوتية .

التي تعني ثبوت كل مقتضيات وجود الكمال له تعالى كالحياة والعلم والقدرة . . والخ .

وسموها بالصفات الثبوتية في مقابل قسيمتها الصفات السلبية ، ولأنها أيضاً وجودية ، والثبوت يعني الوجود .

وتعرف أيضاً بالصفات الجمالية ، وصفات الجمال ، وذلك لثبوتها وعدم تغيرها ، لأن الجمال في أحد معانيه صفة قائمة في طبيعة الأشياء ثابتة لا

تتغير . . وربما كان الإسم مأخوذاً من قول الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام : « اللهم أنت أهل الوصف الجميل » .

٢ ـ البحث في الصفات السلبية .

التي تعني انتفاء جميع النقوص أو كل مقتضيات عدم كماله تعالى . وسموها بالسلبية في مقابل قسيمتها الثبوتية . . ولأنها أيضاً عدمية ، والسلب يعني العدم .

وتعرف أيضاً بالصفات الجلالية ، وصفات الجلال ، لأنها تجلّ الله تعالى وتنزهه عن النقص .

وتندرج كل من الصفتين الثبوتية والسلبية تحت مقسم ، أو عنوان (الصفة الذاتية) .

والصفة الذاتية هي قسيم الصفة الفعلية . . وكلتاهما تتقاسمان عنوان (الصفة الإلهية) .

وذلك أن المتكلمين درجوا على تقسيم الصفات الإلهية على ما يلي :

قالوا :

تنقسم الصفات الإلهية على قسمين هما : الذاتية والفعلية ، أو صفات الذات وصفات الفعل .

١ ـ ويريدون بالصفة الذاتية : تلك الصفة التي يكفي في ثبوت تحقق الإتصاف بها ثبوت الذات .

٢ ـ ويريدون بالصفة الفعلية : تلك الصفة التي لا يكفي في ثبوت تحقق الإتصاف بها ثبوت الذات ، بل لا بد مع ذلك من فرض أمر خارج عن الذات ، وهي مثل : الخالق والرازق .

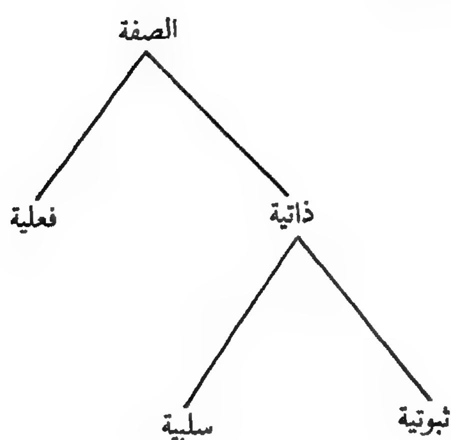
وتنقسم الصفة الذاتية على قسمين أيضاً هما : الثبوتية والسلبية .

١ ـ والصفة الثبوتية : تعني الإتصاف بالوصف الوجودي ، نحو : القادر والعالم .

٢ ـ وتعني الصفة السلبية : سلب الإتصاف بما يستحيل على الذات

الإلهيـة ، أمثـال : إنـه تعـالى ليس بجـوهـر وليس بعــرض وليس بمـركب ، ولا شريك له .

الخلاصة :



الصفات الثبوتية

وهي :

ـ الوحدانية .

ـ الحياة .

ـ العلم .

ـ القدرة .

ـ التكلم .

ـ العدل .

وهناك صفات أخرى عدّت من الصفات الثبوتية ، وهي كذلك ، إلاّ أنه يمكننا إدراجها منهجياً وفي مجال دراستها والبحث فيها ضمن ما ينطبق عليها من عناوين الصفات الست المذكورة ، وهي أمثال :

ـ القدم ، فإنه يندرج تحت الحياة .

ـ الإدراك ، فإنه يندرج تحت عنوان العلم .

ـ السمع والبصر ، فإنهما يندرجان تحت عنوان العلم أيضاً لأنهما من الإدراك .

ـ الإرادة : فإنها تندرج تحت عنوان (العلم) أيضاً لأنهاالعلم بما في الفعل من المصلحة الداعي لإيجاده .

الوحدانية

الوحدانية : ـ لغة ـ هي : « مصدر صناعي من الوحدة بزيادة الألف

والنون للمبالغة »[1] .

واصطلاحاً هي : « صفة من صفات الله تعالى ، معناها : أن يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته ، وصفات كماله ، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة ولا مؤثر سواه في أثرها عموماً »[2] .

وباختصار الوحدانية ترادف التوحيد الذي يعني نفي الشريك وبطلان تعدد الآلهة .

وقد ورد استعمال هذا المصطلح وبمعناه العلمي في كلام للإمام الحسين عليه السّلام في التوحيد ، قال : « استخلص الوحدانية والجبروت ، وأمضى المشيئة والإرادة والقدرة والعلم بما هو كائن »[3] .

وتعني هنا البحث في إثبات وحدانية الله تعالى أو إثبات أنه تعالى واحد .

وفي معنى (الواحد) ـ لغة ـ يقول أبو اسحاق الزجاج : « وضع الكلمة في اللغة إنما هو للشيء الذي ليس باثنين ولا أكثر منهما »[4] .

أما معناه في الإصطلاح فيقول الزجاج : « وفائدة هذه اللفظة في الله ـ عز اسمه ـ إنما هي تفرده بصفاته التي لا يشركه فيها أحد ، والله تعالى هو الواحد في الحقيقة ، ومن سواه من الخلق آحاد تركبت »[5] .

ويعرّفه المعجم الفلسفي بـ (ما لا يقبل التعدد بحال)[6] .

وفي مفردات الراغب يعرف : بـ (الذي لا يصح عليه التجزي ولا التكثر)[7] .

يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام : « من ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله »[8] .

ويقول أيضاً : « واحد لا بعدد » .

---

(١) المعجم الوسيط : مادة : وحد .
(٢) م ن
(٣) تحف العقول ١٧٥ .
(٤) تفسير أسماء الله الحسنى ٥٧ .
(٥) م . ن .
(٦) مادة : واحد .
(٧) مادة : وحد .
(٨) نهج البلاغة : الخطبة ١ .

ولعل منه أخذت مؤديات التعريفات المذكورة .

وقد ورد استعمال هذا الإسم صفة لله تعالى في القرآن الكريم على لسان بني يعقوب : **﴿ أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه : ما تعبدون من بعدي ؟ قالوا : نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم واسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون ﴾** ـ البقرة ۱۳۳ ـ .

كما وصف الله تعالى نفسه في قوله : : **﴿ وإلهكم إله واحد لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم ﴾** ـ البقرة ۱٦۳ ـ .

دليل المتكلمين :

واستدل المتكلمون على وحدانية الله تعالى بأن قالوا :

إننا إذا افترضنا وجود إلهين وكانا مستجمعين لشرائط الإلهية التي منها القدرة والإرادة .

فإننا نفترض أيضاً جواز تعلق إرادة أحدهما بإيجاد المقدور وتعلق إرادة الآخر بعدم إيجاده ، وذلك لأن الإختلاف في الداعي ممكن .

وعليه نقول : إذا أراد أحدهما إيجاده فإما أن يمكن من الآخر إرادة عدم إيجاده أو تمتنع .

وكلا الأمرين ـ الإمكان والإمتناع ـ محال .

وترجع استحالة إمكان تعلق إرادة الآخر بعدم إيجاده مع تعلق إرادة الأول بإيجاده إلى أنه يستلزم منه وقوع إيجاده وعدم إيجاده معاً . وهو من اجتماع النقيضين . أو يستلزم لا وقوعهما معاً ، وهو من ارتفاع النقيضين . وكلاهما محال . كما أنه يلزم منه أيضاً عجزهما ، وهذا خلف . أما وقوع مراد أحدهما دون الآخر ، فيستلزم أن يكون الذي لم يقع مراده عاجزاً ، وهذا خلف . وقالوا في محالية امتناع تعلق إرادة الآخر بعدم إيجاده مع تعلق إرادة الأول ، بإيجاده : إن ذلك المقدور بما أنه ممكن يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وإرادته به . وعليه يكون المانع من تعلق إرادة الآخر به هو تعلق إرادة الأول فيكون الآخر عاجزاً ، هذا خلف .

والنتيجة : هي بطلان تعدد الآلهة ، وعنده يثبت أن الإله واحد ، وهو المطلوب .

ويعرف هذا الدليل بـ (برهان التمانع) لما رأيناه من أن تعلق قدرة كل منهما بالمقدور يمنع من تعلق قدرة الآخر به ، والتمانع هو حصول المنع من كل طرف من الطرفين.

دليل الحكماء :

أما الحكماء فخلاصة دليلهم أن قالوا :

إن الواجب لذاته ـ بما أنه كذلك ـ يمتنع أن يكون أكثر من واحد .

وذلك لأنه لو كان هناك واجبان للزمهما التمايز لامتناع الاثنينية بدون الإمتياز بالتعين .

ويجب أن يكون امتياز كل واحد عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه ، وهو الوجوب .

ولأن المجتمع من هذا المعنى المشترك فيه والمعنى الذي به الإمتياز لا يكون واجباً لذاته ، فيلزم منه أن يكون كل واحد من المتصفين بوجوب الوجود غير متصف به ، وهذا محال .

في القرآن الكريم :

ونلمس مفاد دليل التمانع الذي برهن به الكلاميون على وحدانية الله تعالى في الآية الكريمة : **﴿ لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا ﴾ ـ الأنبياء ٢٢ ـ .**

فهي تعني : أنه لو كان في السموات والأرض آلهة غير الله لبطلتا وفسدتا ، لما يكون بين الآلهة من الاختلاف والتمانع .

وكذلك في الآية الأخرى : **﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾** ـ المؤمنون ٩١ ـ .

ونرى انعكاس هذا المفاد القرآني في قول الإمام

أمير المؤمنين عليه السّلام : « واعلم يا بني أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله ولرأيت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت أفعاله وصفاته ، ولكنه إله واحد كما وصف نفسه ، لا يضاده في ملكه أحد ، ولا يزول أبداً ولم يزل » .

وينسق على البحث في موضوع (الوحدانية) البحث في كيفية خلقه الخلق وصدور هذه الكثرة عنه تعالى ، وهو ما يعرف بـ :

نظرية الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد

مؤدى هذه النظرية : أن الفاعل إذا كان واحداً لا يمكن أن يصدر عنه من جهة واحدة إلّا معلول واحد .

وقد ذهب جلّ متكلمة وفلاسفة المسلمين إلى انطباق وتطبيق هذه النظرية على المبدأ الأول لأنه واحد ، ولا تكثر فيه ، فقالوا : لا بد أن يكون الصادر الأول عنه واحداً وفي سلسلةٍ تتكثر فيها الجهات لتعطي الكثرة .

ولما للموضوع من أهمية رأيت أن أكون معه في سخاء البحث أكثر من لذاته ، فأبدأ معه منذ نشوء النظرية متعرفاً على سبب النشأة ثم ما طرأ على النظرية من تطور وما وجه لها من نقد .

وأجلى وأخصر عرض تاريخي أبان عن نشأة النظرية وسببها ـ فيما لدي من مراجع ـ هو ما ذكره ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) . ولهذا فضّلت أن أنقله هنا بنصه متكفياً به مع التصرف اليسير بحذف زوائده اختصاراً .

يقول ابن رشد : « وهذه القضية القائلة : (إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) ، هي قضية اتفق عليها القدماء من الفلاسفة حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنونه الفحص البرهاني .

فاستقر رأي الجميع منهم على :

ــ أن المبدأ واحد للجميع .

ــ وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلّا واحد . فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة ؟! وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم

من هذا ، وهو أن المبادىء الأول اثنان : أحدهما للخير والآخر للشر .

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحداً ، ووقع هذا الشك في الواحد أجابوا بأجوبة ثلاثة :

ـ فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى .
ـ وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات .
ـ وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات .

وأما المشهور اليوم فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدوراً أولاً جميع الموجودات المتغايرة .

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر (الفارابي) وابن سينا فلما سلموا لخصومهم : إن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد ، وإن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد .

وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الأمر أن لا يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية .
بل قالوا : إن الأول هو موجود بسيط ، صدر عنه محرك الفلك الأعظم .

وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركباً من ما يعقل من الأول وما يعقل من ذاته .

وهذا خطأ على أصولهم ، لأن الفاعل والمفعول هو شيء واحد في العقل الإنساني فضلاً عن العقول المفارقة .

وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو ، فإن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ، ليس يقال مع الفاعل الأول إلاّ باشتراك الإسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق ، والذي في الشاهد فاعل مقيد .

والفاعل المطلق لا يصدر عنه إلاّ فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس

يختص بمفعول دون مفعول»[1] .

ونستخلص من هذا النص النقاط التالية :

١ ـ قدم النظرية ، ذلك أنها ترجع في تاريخ نشوئها إلى عهود الفلسفة الإغريقية .

٢ ـ إن سبب نشأتها يرجع إلى أن الفلاسفة اليونانيين كانوا يذهبون إلى ثنائية المبدأ الأول فيعتقدون باله للخير وإله للشر ، ثم قالوا بوحدانية المبدأ الأول ، وبالمقارنة بين وحدته وكثرة العالم المخلوق له جاء سؤال : (كيف تصدر هذه الكثرة عن تلك الوحدة) يفرض نفسه عليهم ، فذهبوا يلتمسون له الإجابة .

٣ ـ ثم تسربت النظرية من عالم الفلسفة اليونانية إلى عالم الفلسفة الإسلامية ، فقال بها أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) .

ط ـ ثم تطورت النظرية في عصر ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) إلى أن الواحد الأول صدر عنه مباشرة وبلا واسطة جميع الموجودات المتغايرة .

ويعلل ابن رشد ذلك بأن الفاعل المطلق لا يصدر عنه إلاّ فعل مطلق ، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول .

ـ ثم اننا إذا مشينا مع النظرية نستقرىء تاريخها في عصر ابن رشد أيضاً ، سوف نرى أن من الحكماء المسلمين غير ابن رشد ، من نقد النظرية ، وذهب إلى القول ببطلانها ، أمثال فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) .

ـ ومن بعده تعود النظرية فتتركز على يد نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ) .

ـ ويأتي بعده العلامة الحلي (ت ٧٦٢هـ) فينقد النظرية ، ويذهب إلى القول بالفرق بين الفاعل المختار فلا يشمله حكم هذه النظرية ، والفاعل بالإضطرار فتصدق عليه .

---

(١) تهافت التهافت ٢٩٦ ـ ٣٠٢ .

ـ وفي عصرنا هذا يذهب الشيخ آل شبير الخاقاني (ت ١٤٠٦هـ) إلى تفصيل آخر في المسألة ، وهو : جواز صدور الكثرة عن الواحد في الواجب المطلق وعدم الجواز في الممكنات .

وسنرى بشيء من التفصيل مؤديات وحجج الآراء في المسألة :

حجة القائلين بها :

يقول الرازي : « واحتجوا لذلك بأن مفهوم كون الفاعل الواحد علة ومصدراً لأحد المعلولين غير مفهوم كونه علة ومصدراً للآخر . والمفهومان المتغايران إن كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفرداً بل يكون مركباً .

وإن كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الأول فيفضي إلى التسلسل .

وإن كان أحدهما داخلاً والآخر خارجاً كانت الماهية مركبة لأن الداخل هو جزء الماهية ، وما له جزء كان مركباً ، وكان المعلول أيضاً واحداً لأن الداخل لا يكون معلولاً »[1] .

وقررالسيد الطباطبائي (ت ١٤٠١هـ) دليل (أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) بـ « أن من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سنخية ذاتية ليست بين الواحد منها وغير الآخر ، وإلاّ جاز كون كل شيء علة لكل شيء ، وكل شيء معلولاً لكل شيء ، ففي العلة جهة مسانخة لمعلولها هي المخصصة لصدوره عنها ، فلو صدرت عن العلة الواحدة وهي ليست لها في ذاتها إلاّ جهة واحدة معاليلُ كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات كثيرة في ذاتها ، وهي ذات جهة واحدة ، وهذا محال »[2] .

ولأن القائلين بهذه النظرية يؤمنون بأن العالم وهو كثير صدر عن المبدأ الأول تعالى وهو واحد ، بينوا مقصودهم من قولهم : (الواحد لا يصدر عنه إلاّ

---

(١) تلخيص المحصل ٢٣٧ .

(٢) بداية الحكمة ١١٧ .

واحد) دفعاً لما قد يتوقعونه من اشكال يورد عليهم ، وحاصله : إذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، كيف إذاً صدرت هذه الكثرة عنه ؟!

فقالوا : « إنما قلنا : إن الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة إلا واحد .

أما إذا تكثرت الجهات فقد يصدر عنه من تلك الجهات المتكثرة ، ولا يكون ذلك مناقضاً لقولنا : لا يصدر عنه إلا واحد »[1] .

وإلى المعنى المذكور في توجيه النظرية ودفع الإشكال أشار السيد الطباطبائي بعد تقريره مؤدى النظرية بما نقلناه عنه ، بقوله : ويتبين من ذلك : ان ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير فإن في ذاته جهة كثرة » .

وقد اختلفوا في تقرير وتصوير تكثر الجهات ، فانبثق عن هذا أكثر من نظرية منها :

١ ـ نظرية المُثُل الأفلاطونية :

نسبت إلى أفلاطون (ت ٣٤٨ق . م) لأنه هو الذي بلورها ، بعد أن مهد لنضجها على يديه من تأثر بهم ممن سبقه أمثال أستاذيه قليطس وبرمنيدس ، والفيتاغوريين ، وأستاذه سقراط (ت ٣٩٩ق . م) ، واعتبرها هي الصادر الأول عن المبدأ الأول . وتبناها أتباعه الإشراقيون فأثبتوا أن في عالم الجبروت عقولاً عرضية لا علية ولا معلولية بينها ، يحاذي كلُّ عقل منها نوعاً من الأنواع المادية الموجودة في عالم الناسوت هو الذي يدبره بواسطة صورته النوعية فيخرجه من القوة إلى الفعل .

ومن هنا سميت هذه المثل بـ (أرباب الأنواع) أيضاً .

٢ ـ نظرية العقول الفلكية :

التي تبلورت على يد المعلم الثاني الفارابي متأثرة بنظرية العقل بالفعل التي قال بها المعلم الأول أرسطو (ت ٣٢٢ق . م) والتي عرفت فيما بعد لدى المشائيين بنظرية العقل الفعال الذي هو الصادر الأول عن المبدأ الأول عند أرسطو .

---

(١) تلخيص المحصل ٥٠٩ .

وخلاصة هذه النظرية :

« ان الوجود الأول يفيض وجود الثاني .

وهذا الثاني جوهر غير جسمي ولا هو في مادة، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول .

وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى .

والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع .

وهذا أيضاً (يعني الرابع) لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه كرة زحل ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس .

وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس .

وهذا أيضاً (يعني السادس) وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع .

وهذا أيضاً (يعني السابع) وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن .

وهو أيضاً (يعني الثامن) وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع .

وهذا أيضاً (يعني التاسع) وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول ،

فبما يتجوهر به في ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر .

وهذا أيضاً(يعني العاشر) وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر .

وهذا الحادي عشر هو ـ أيضاً ـ وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، ولكنه عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات .

وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية ، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً »[1] .

والنظرية ـ كما ترى ـ مرتبطة ارتباطاً أساسياً بنظرية الكواكب السيارة السبعة القديمة .

وهذا يعني أن الفلكيين القدامى لو كانوا قد توصلوا إلى وجود أكثر من هذه السبعة ـ كما هو الحال الآن حيث وصل العدد إلى أكثر من عشرة ـ لقالوا بعقول ومعقولات بعددها أيضاً ، فتصل العقول في النظرية إلى أكثر من أحد عشر .

وهذا يدل على شيء ليس بالصغير من الوهن الذي تعاني منه النظرية .

ونجد صدى هذه النظرية ـ كما ألمحت ـ عند ابن سينا ، فقد جاء في كتابه (الإشارات والتنبيهات)[2] : « فمن الضروري إذاً أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه : جوهر عقلي وجرم سماوي ، ومعلوم أن الإثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين .

---

(١) موسوعة الفلسفة ٢/١٠٥ نقلاً عن آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ط٣ بيروت سنة ١٩٧٣ م ص ٦١ ـ ٦٢ .

(٢) ص ٦٤٥ .

وتكثر الإعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول ، لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة ، وغير ممتنع في معلولاته ، فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وأمكن أن تصدر عن معلولاته » .

ولعله لما أشرت إليه من الوهن الذي تعاني منه نظرية العقول الفلكية عدل المتأخرون من الحكماء عن ربط النظرية بالأفلاك السماوية إلى ما يعرف بنظرية العقول الطولية .

٣ ـ نظرية العقول الطولية :

وفحوى هذه النظرية كما يحرره السيد الطباطبائي هو : أن « أول صادر منه تعالى عقل واحد يحاكي بوجوده الواحد الظلي وجود الواجب تعالى في وحدته .

ثم إن (هذا) العقل الأول وإن كان واحداً في وجوده بسيطاً في صدوره ، لكنه لمكان إمكانه تلزمه ماهية اعتبارية غير أصيلة ، لأن موضوع الامكان هو الماهية ، ومن وجه آخر هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى فتتعدد فيه الجهة ، ويمكن أن يكون لذلك مصدراً لأكثر من معلول واحد .

لكن الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة مبلغاً لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأول ، فلا بد من صدور عقل ثان ثم ثالث ، وهكذا حتى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال .

فتبين أن هناك عقولاً طولية كثيرة ، وإن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عددها »[1] .

إشكال ورد :

وأشكل عليهم : أن هذا يستلزم نسبة العجز إلى الله تعالى لأنه تحديد لقدرته المطلقة .

---

(١) بداية الحكمة ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

فأجابوا : بأن العجز ليس في الفاعل وإنما هو في القابل ، ويحرر ذلك السيد الطباطبائي بقوله : « وليس في ذلك تحديد للقدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية ، وذلك لأن صدور الكثير ، من حيث هو كثير ، من الواحد ، من حيث هو واحد ، ممتنع .

والقدرة لا تتعلق إلاّ بالممكن ، وأما المحالات الذاتية الباطلة الذوات كسلب الشيء عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما مثلاً ، فلا ذات لها حتى تتعلق بها القدرة ، فحرمانها من الوجود ليس تحديداً للقدرة وتقييداً لإطلاقها »[1] .

نقد النظرية :

بعدما ذكرته آنفاً مما حرره الفخر الرازي من حجة القائلين بالنظرية لإثبات أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

رد عليهم ونقد النظرية نقداً استهدف منه إبطال النظرية ، قال : « والجواب أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتياً على ما بيناه ـ من أنها من الأعراض النسبية فهي اعتبارية ـ . وإذا كان كذلك بطل أن يقال إنه جزء الماهية أو خارج عنها »

وممن نقد النظرية العلامة الحلي وبنفس المفاد الذي أفاده الفخر الرازي ، قال : وأقوى حججهم : أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايرة لنسبته إلى الآخر ، فإن كانت النسبتان جزئية كان مركباً ، وإلاّ تسلسل .

وهي عندي ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلاّ لزم التسلسل .

وإن كانت من الأمور الإعتبارية استحالت هذه القسمة عليها »[2]

آراء أخرى في المسألة :

وفي العرض التاريخي لنشأة النظرية وتطورها ألمحت إلى آراء جدت في

---

(١) م . ن .

(٢) كشف المراد ٨٤ .

مسألة صدور الكثرة عن الواحد ، منها :

رأي ابن رشد :

ومن أقدمها رأي ابن رشد القائل بأن المبدأ الأول صدر عنه جميع الموجودات المتغايرة مباشرة وبلا توسط عقول أخرى في البين ، ويعلل ابن رشد ذلك بأن الفاعل المطلق لا يصدر عنه إلاّ فعل مطلق ، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول .

رأي الرازي :

والرازي (ت ٦٠٦هـ) وهو من معاصري ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) ذهب أيضاً إلى إلغاء النظرية ، قال : « العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للفلاسفة والمعتزلة »[1] . ونلمس فرقاً بين رأي الرازي ورأي ابن رشد نفيده من ظاهر كل نص من نصيهما المذكورين هنا ، وهو :

١ ـ ان الذي يظهر من ابن رشد أن فحوى النظرية لا يتم في الفاعل المطلق ، أما غير الفاعل المطلق فالنص لم يتعرض له .

٢ ـ والذي يظهر من الرازي إلغاء فحوى النظرية مطلقاً في الفاعل المطلق وغيره .

رأي العلامة الحلي :

وذهب العلامة الحلي إلى التفصيل في المسألة بين الفاعل المختار فيجوز أن يتكثر أثره مع وحدته ، وبين الفاعل المضطر (الموجب) فلا يجوز أن يتكثر أثره مع وحدته ووحدة الجهة .

قال شارحاً قول النصير الطوسي : « ومع وحدته ـ يعني الفاعل ـ يتحد المعلول » ، قال : « أقول : المؤثر إن كان مختاراً جاز أن يتكثر أثره مع وحدته .

وإن كان موجباً فذهب الأكثر إلى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد »[2] .

---

(١) تلخيص المحصل ٢٣٧ .

(٢) كشف المراد ٨٤ .

رأي الشيخ الخاقاني :

وممن فصل في المسألة الشيخ آل شبير الخاقاني (ت ١٤٠٦هـ) ، فقد ذهب إلى جواز صدور الكثرة عن الواحد في الواجب المطلق ، وعدم الجواز في الممكنات ، كما حكاه عنه نجله الأكبر أخونا الشيخ محمد الخاقاني في كتابه (نقد المذهب التجريبي) .

قال في ص٢٣٢ : « تمسك الفلاسفة التقليديون بنظرية الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد طبقاً لوجود السنخية بين العلة والمعلول ، ووجود علاقة بينهما ، فإذا فقدت العلاقة والإرتباط بين العلة والمعلول لما استدعت العلة وجود معلول معين ، ولاختل نظام مبدأ العلية والسببية .

وتقع مناقشة علمية أخرى ، وهي : ان الواجب المطلق واحد وأن العالم متعدد ، ولا يعقل أن يصدر التعدد من الواحد فيلزم إما وحدة العالم أو تعدد الآلهة .

وقد أجاب سماحة الوالد : ان من كمال الإبداع التكويني صدور الكثرة من الواحد .

ولا يستلزم الإشكال أصلاً في خصوص ذات الواجب ، وإنما الإشكال يمكن تصويره بالقياس إلى الممكنات التي في واقعها الفقر الذاتي دون الغناء الذاتي .

وبهذا العرض يتنور لديك حقيقة الأمر بأنه لسنا في حاجة إلى التمسك بأن المعلول الصادر من قبل مبدأ العلة الأولى أن يكون المعلول واحداً لكفاءة العلة وصلاحيتها أن توجد عدة معاليل في عرض واحد من غير حاجة إلى الطولية بالقياس إلى المطلق ، وإن كان الإشكال محققاً في جانب الممكنات » .

الخلاصة :

ونخلص مما تقدم إلى أن الأقوال في المسألة هي :

١ ـ الواحد لايصدر عنه من جهة واحدة إلاّ واحد .

٢ ـ الواحد مطلقاً يصدر عنه الكثير .

٣ ـ الواحد المطلق يصدر عنه الكثير .

٤ ـ الواحد المختار يصدر عنه الكثير ، والواحد الموجب لا يصدر عنه من جهة واحدة إلّا واحد .

٥ ـ الواحد المطلق يصدر عنه الكثير ، والواحد الممكن لا يصدر عنه من جهة واحدة إلّا واحد .

الحياة

تعريف الحياة :

اختلفوا في تعريف الحياة على أقوال :

١ ـ فذهب الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن الحياة : هي صحة اتصاف الذات المقدسة بالعلم والقدرة[1] .

٢ ـ وذهب آخرون إلى أن الحياة : صفة تقتضي اتصاف الذات بالقدرة والعلم .

ويعبارة أخرى : الحياة : ما من شأنه أن يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم .

٣ ـ وقال العلامة الحلي : « معنى كونه حياً هو أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم »[2] .

ط ـ ويقول السيد الطباطبائي : « الحي عندنا : هو الدرّاك الفعّال » ثم يقول مفرّعاً عليه : « فالحياة : مبدأ الإدراك والفعل ، أي مبدأ العلم والقدرة ، أو أمر يلازمه العلم والقدرة »[3] وكما ترى ، فالكل علق الإتصاف بالحياة على الإتصاف بالعلم والقدرة لأن العلم والقدرة لا يتصف بهما إلّا من كان حياً ، ولازم هذا أن من كان عالماً قادراً كان حياً .

---

(١) النافع يوم الحشر ٢٤ .

(٢) نهج المسترشدين ٣٥ .

(٣) بداية الحكمة ٢٣٥ .

وهـذا النمط من التعريف ـ كمـا هو بيّن ـ تعـريف بالـلازم ، والتعـريف باللازم لا يكشف عن حقيقة الشيء ولا يوضح مفهومه ، وإنما يشير إليه إشارة .

سبب الإختلاف في التعريف :

ومرد هذا إلى أن مفهوم الحياة يماثل مفهوم الوجود في أنه أعرف من أن يعرف .

وهذا هو شأن أكثر المفاهيم التي تدرك بالوجدان إدراكاً فطرياً ، فإنها مما تستحضرها الأذهـان ويعجز عن تعـريفها البيـان ، ولذا لا يقـوى الإنسان على الإعراب عنها بتعريف منطقي يقولب بالألفاظ .

ولأن ما ذكر قديماً من تعريف للحياة مثل :

« الحياة : اعتدال المزاج النوعي » .

أو أنها : « قوة تتبع ذلك الإعتدال » .

مما يتصور في حق الأحياء من الممكنات لا يتصور في حقه تعالى . كما يقول العضد الإيجي[1] .

ويؤكد ما ذكـر من أن مفهوم الحيـاة من المفاهيم التي ليست في متنـاول التعريف ، لأنها أعرف من أن تعرف ، ما جاء في (مـوسوعـة المورد) ـ وهي أحدث دائرة معارف عربية التزمت ذكر أحدث ما توصلت إليه المعرفة الإنسانية من نتائج علمية ـ ونصه :

« الحيـاةـLife : خاصيـة تميز الحيـوانات والنبـاتات عن الأشيـاء غيـر العضوية وعن المتعضيات الميتة .

وإذا كان هذا التعريف ناقصاً أو ساذجاً فمرد ذلـك إلى أن ظاهـرة الحياة العجيبة لا تزال تنتظر من يعرفها تعريفاً كاملاً بعيداً عن السذاجة .

وأيـاً ما كـان ، ففي استـطاعتنـا أن نفهم إذا عـرفنـا أهم صفـات الكـائن الحي :

يتميز الكائن الحي على وجه التعميم بأنه غير ساكن Static وبأنه يتكيف مع البيئة ، وبأنه يخضع لتغير داخلي مستمر . ومن أبرز مظاهر هذا التغير :

---

(١) المواقف ٢٩٠ .

الـنـمـو ، والـحـركـة ، والـتـوالـد أو الـتـنـاسـل ، والأيض أو الإستقلاب Metabolism ، والتأثرية أو قبول الإثارة Irriiability 7/8 وهي تتميز بها الحيوانات العليا في المقـام الأول فتجعلها تستجيب لمختلف المنبهـات أو المؤثرات »[1] .

ويعرفها معجم (الصحاح في اللغة والعلوم) :

« الحياة ـ Life : مجموع ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين الجمادات مثل التغذية والنمو والتناسل وغير ذلك »[2] .

وأيضاً نقول : هما تعريفان باللازم ، وخاصان بالأحياء من الممكنات .

وننتهي من كل هذا إلى أن مفهوم الحياة هو ما يحضر في أذهاننا من معنى ومدلول عند سماعنا لكلمة حياة .

إلاّ أنها في حقه تعالى تختلف عنها في حقنا ، وذلك أن حيـاتنا يـدركها الموت فيبطلها .

أما في حقه تعالى فحياته لا يدركها موت ولا يلحقها فناء ، يقـول السيد الطباطبائي : « إن الحياة الحقيقية يجب أن تكون بحيث يستحيل طرو المـوت عليها لذاتها ، ولا يتصور ذلك إلاّ بكون الحياة عين ذات الحي غير عارضة لها ، ولا طارئة عليها بتمليك الغير وافاضته ، قال تعالى : ﴿ **وتوكل على الحي الذي لا يموت** ﴾ ـ الفرقان ٥٨ ـ .

وعلى هذا فالحياة الحقيقية هي الحياة الواجبة، وهي كون وجوده بحيث يعلم ويقدر »[3] .

الدليل على أنه حي :

ووفقـاً لمنهجهم في الاستدلال على اتصـاف الذات بـالحياة بـاتصافهـا بالعلم والقدرة للملازمة بينهما وبينهـا ، وكما يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي « وهو

---

(١) انظر : مادة — life

(٢) انظر : مادة حيي .

(٣) الميزان ٢/٣٣٠ .

حي لأن أحدنا متى خرج عن أن يكون حياً استحال أن يعلم ويقدر ، ومتى صار حياً صح ذلك فيه ، وأحواله كلها على السلامة .

فإذا كان الله تعالى عالماً قادراً فيجب أن يكون حياً لم يزل ولا يزال »[1] .

أقول : إننا بعد أن أثبتنا وجود المبدأ الأول أو الذات الإلهية ، وعرفنا أن معنى الإلـه هو الخـالق المـدبـر . . والخـالق هـو الـذي يفيض الـوجـود على مخلوقه . . والمدبر هو الذي يدبر المخلوق في متطلبات ومقتضيات وجوده .

ومن مخلوقاته ـ ومن غير شك ـ الأحياء .

نؤمن بأنه حي لأن فاقد الحياة لا يفيض الحياة .

قدمه وبقاؤه :

وينسق على هذا :

إنه تعالى قديم ، وقدمه أزلي .

وأنه تعالى باق ، وبقاؤه أبدي .

أي أن وجوده تعالى سرمدي لا أول له ولا آخر ، فلم يسبق العدم ، ولن يلحق بعدم .

الدليل على سرمديته :

والدليل على ذلك :

ثبت ـ فيما تقدم ـ أنه واجب الوجود لذاته ، فيستحيل عليه العدم مطلقاً : سابقاً ولاحقاً ، وإلّا كان ممكناً . . وهذا خلف .

« وإذا استحال العدم المطلق عليه ، ثبت قدمه وأزليتـه وبقاؤه وأبـديته ، وهو المطلوب »[2] .

وإليه أشار ، وعليه دل ، كلام إمامنا أمير المؤمنين عليه السّلام : قال : « وأشهد أن لا إله إلّا الله ، وحده لا شريـك له ، الأول لا شيء قبله ، والآخـر لا غاية له » .

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٢٨ .

(٢) النافع يوم الحشر ٢٧ .

وقال : « فتبارك الـذي لا يبلغه بُعْـدُ الهمم ، ولا ينالـه حدس الفـطن ، الأول الذي لا غاية له فينتهي ، ولا آخر له فينقضي » .

وقـال : « الحمد لله خـالق العباد ، وسـاطح المهـاد ، ومسيل الـوهاد ، ومخصب النجاد ، ليس لأوليته ابتداء ، ولا لأزليته انقضاء ، هو الأول لم يزل ، والباقي بلا أجل » .

القدرة

تعريفها :

عُـرِّفت القدرة بـأنها الصفـة التي يتمكن الحي معهـا من الفعـل والتـرك بالإرادة .

وإضافة قيد (بالإرادة) إلى التعريف تعني أن القدرة من صفات الفاعـل المريد أو الفاعل المختار كما يسمونه أيضاً .

وتسمية الفاعل بالمريد والمختار معاً لأنه لا فرق بين الإرادة والإختيار إلّا في الإعتبار ، ذلك أن المختار يطلق على الفاعل باعتبار أنه ينظر إلى الـطرفين (الفعل والترك) ويختار أحدهمـا ، والمريـد يطلق عليـه باعتبـار أنه ينـظر إلى الطرف الذي يريده أي يرجحه .

ويقابل القدرة : الإيجاب .

والإيجـاب : هو وجـوب صدور الفعـل عن الفاعـل بحيث لا اختيار ولا حرية له في تركه . . كالشمس في إشراقها ، والنار في إحراقها .

إثباتها :

والدليل على أن الـذات الإلهية متصفـة بالقـدرة ، أو أن الله تعالى قـادر مختار ، يتألف من قياس استثنائي هو :

كلما كان العالم محدثاً × كان المؤثر فيه قادراً مختاراً .

ويتم الإستدلال بهذا القياس بإثبات كلتا قضيتيه ، فنقول :

١ ـ تقدمت البرهنة على إثبات القضية الأولى في موضوع (إثبات الذات

الإلهية) بما لا مزيد عليه هنا .

٢ ـ وبـرهان إثبـات القضية الثـانيـة يتلخص في : أن المحـدَث ـ وهـو العالم ـ تتصف ماهيته بالعدم تارة وبالوجود أخرى ، فيقال : (العالم معـدوم) و (العالم موجود) ، وهذا يدل على إمكانه .

وإذا ثبت إمكانه لزم افتقاره إلى المؤثر .
والمؤثر إمّا أن يكون مختاراً أو موجَباً .
فإن كان مختاراً فهو المطلوب .
وإن كان موجَباً لزمه أن لا يتخلف أثره عنه في الوجود .

وهذا يلزم منه إما قدم الأثر وإمّا حدوث المؤثر ، وذلك للتلازم بين الفاعل الموجب وأثره .

وكلا الأمرين (قدم الأثر الذى هو العالم) و (حدوث المؤثـر الذي هـو الله تعالى) محال .

وفي ضوئه ننتهي إلى الخلاصة التالية :
« لو كان الله تعالى موجَباً لزم إما قدم العالم أو حدوث الله تعالى ، وهما باطلان ، فثبت أنه تعالى قادر مختار وهو المطلوب »[1] .

عموم قدرته تعالى :

يراد بذلك أن قدرته تعالى تتعلق بجميع المقدورات من غير استثناء .
والدليل على ذلك :

أنه لا مانع يمنع من تعلق قدرته بجميع المقدورات بـالنسبة إلى ذاتـه ، وبالنسبة إلى المقدورات .

أما انتفاء المانع بالنسبة إلى ذاته « فهو أن المقتضى لكونه تعالى قادراً هو ذاته ، ونسبتها إلى الجميع متساوية لتجردها ، فيكون مقتضـاها أيضـاً متساوي النسبة وهو المطلوب » .

---

(١) النافع يوم الحشر ٢٠ .

وانتفاء المانع بالنسبة إلى المقدور « فلأن المقتضي لكون الشيء مقدوراً هو إمكانه ، والإمكان مشترك بين الكل فتكون صفة المقدورية مشتركة بين الممكنات وهو المطلوب » .

والنتيجة :

« إذا انتفى المانع بالنسبة إلى القادر وبالنسبة إلى المقدور وجب التعلق العام ، وهو المطلوب »[1] .

ولكن ذهب الحكماء ـ كما مر علينا في مبحث الوحدانية ـ إلى أن المبدأ الأول بما أنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه من جهة واحدة إلّا واحد .

وذكرنا هناك أنه أشكل عليهم بأن في هذا تحديداً للقدرة الإلهية ونسبة العجز إلى الذات المقدسة .

وذكرنا أنهم أجابوا ـ بما اختصرناه به هناك ـ بأن العجز في القابل وليس في الفاعل .

كما ذكرنا هناك الأقوال الأخرى في مسألة الصدور ومستمسكاتها . فراجع .

وذهب النظّام ـ من أئمة المعتزلة ـ إلى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على المعاصي والشرور لأنها من القبيح ، وفعل القبيح ليس بمقدور له تعالى .

واستدل بأن القبح صفة ذاتية للقبيح ، وهو المانع من إفاضة الوجود عليه ، ومن فعله .

وإذا كان هكذا ففي تجويز وقوع القبيح منه تعالى قبح أيضاً .

فيجب أن يكون هذا مانعاً من أن يوصف بالقدرة على القبيح .

والنظّام بهذا متأثر بقدماء الفلاسفة الذين قالوا بأن الجواد الذي لا بخل في ساحته لا يجوز عليه أن يدخر شيئاً .

وعليه : فما أبدعه وأوجده هو المقدور .

« ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً

---

(١) م . ن .

وتركيباً وصلاحاً لَفعَلَهُ »[1] .

وهذا ـ كما ترى ـ مغالطة منه ، ذلك أن القدرة على فعل القبيح ليست من القبيح .

والمسألة ـ فيما أرى ـ لا تحتاج إلى مزيد مناقشة بأكثر من هذا الرد المختصر .

العلم

المراد بالعلم هنا العلم الحضوري، فإنه تعالى عالم بذاته علماً حضورياً لحضور ذاته عند ذاته .

وهو عالم كذلك بجميع المعلومات .

إثبات صفة العلم له :

استدل المتكلمون لإثبات صفة العلم لله تعالى بما يرى ويشاهد في مخلوقاته من إحكام في الصنع ، وحكمة في الخلق ، ونظام في التكوين ، حيث قالوا : إن الأفعال المتقنة والمنتظمة لا تصدر إلّا عن عالم .

وهذا من البداهة في مقام الوضوح .

واستدل الحكماء بما حاصله :

إن جميع الممكنات هي معلولة له تعالى إمّا ابتداءً وإمّا بالواسطة . ولأنه تعالى يعلم ذاته ـ وهي علة جميع الممكنات ـ فهو يعلم بها جميعها ، لأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول .

الإدراك . البصر . السمع . الإرادة :

ويدخل في صفة العلم كل من الصفات الأربع التالية :

ـ الإدراك .

ـ البصر .

---

(1) الملل والنحل ١/٥٤ .

ـ السمع .
ـ الإرادة .
وذلك لأن إدراكه للمدركات معناه علمه بها .
وكذلك البصر والسمع فإنهما يعنيان علمه بالمسموعات والمبصرات .
ومثلها الإرادة لأنها ـ في أسلم ما عُرِّفَتْ به ـ علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة ، الداعي لإيجاده .

عموم علمه تعالىٰ :

ويعني أن علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات .
والدليل على ذلك :
هو « تساوي نسبة جميع المعلومات إليه لأنه حي ، وكل حي يصح أن يعلم كل معلوم ، فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره إلى غيره »[1] .

ولكن الحكماء ذهبوا إلى أن علمه تعالى لا يتعلق بالجزئيات . واستدلوا على هذا :
بأن الجزئيات تتغير .
وتغيرها يستلزم تغير علمه تعالى ، وهذا محال .

ومثلوا لذلك :
أنه لو علم تعالى جلوس إنسان معين في مكان معين ، ثم غادر هذا الإنسان ذلك المكان .

فإن بقي علمه تعالى كما هو لم يتغير مع تغير الحالة من الجلوس إلى تركه فهو الجهل .
وإن لم يبقَ فهو التغير .
وكلا الأمرين (الجهل والتغير) ممتنع في حقه تعالى .
ورُدوا :

---

(١) الباب الحادي عشر ٢٣ .

بأن المتغير هو التعلق الإعتباري لا العلم الذاتي .

وذلك لأن إضافة العلم إلى المعلوم كإضافة القدرة إلى المقدور ، فكما لا تعدم القدرة بعدم المقدور المعين ، وإنما الذي يعدم هو الإضافة بينهما ، والإضافة أمر اعتباري لا صفة حقيقية .

فكذلك هنا لا يتغير العلم بتغير المعلوم المعين ، وإنما الذي يتغير الإضافة التي بينهما ، وهي أمر اعتباري لا صفة حقيقية .

أفاد هذا العلامة الحلي في نهج المسترشدين[1] ، وأفاده بتقرير آخر في كشف المراد[2] ، أقام دليله فيه على أساس من برهان الحكماء في إثبات صفة العلم المقدم ذِكره ، قال :

« إن كل موجود سواه ممكن .

وكل ممكن مستند إليه .

فيكون عالماً به .

سواء كان (ذلك الممكن) جزئياً أو كلياً ، وسواء كان موجوداً قائماً بذاته ، أو عرضاً قائماً بغيره ، وسواء كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان ـ لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند إليه ـ ، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ، ممكن أو ممتنع .

فلا يغرب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات . وهذا برهان شريف قاطع » .

البداء

مما يرتبط بمسألتنا هذه ارتباطاً وثيقاً مسألة البَداء .

وهي مما اشتهرت وعُرفت بها الإمامية من فرق الشيعة ، فلهذا ، ولأنها وقعت موقع سوء الفهم عند غير الإمامية ، فذهبوا إلى أن الإعتقاد بها يستلزم

---

(١) ص ٢٤ .

(٢) ص ٢٢١ .

نسبة الجهل إلى الله تعالى ، رأيت أن أعرّفها وبشيء ـ ولو قليل ـ من التفصيل توضيحاً للعقيدة ودفعاً للشبهة .

تعريف البداء :

البداء ـ لغة ـ مصدر من مصادر الفعل (بدا) ، يقال : بدا الشيء يبدو بَدْواً وبُدُواً وبَدَاً وبَدَاءً .

وهو بفتح الباء الموحدة . . ويستعمل في المعاني التالية :

١ ـ الظهور :

ويراد به ظهور الشيء عن خفاء وكتمان ، أي عن وجودٍ له سابق ، لا عن عدم .

يقال : بدا لي من أمرك بداء ، أي ظهر لي .

ومنه ما في الآيات التالية :

ـ **﴿ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبلُ ﴾** ـ الأنعام ٢٨ ـ .

ـ **﴿ فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ﴾** ـ الأعراف ٢٢ ـ .

ـ **﴿ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ﴾** ـ المائدة ٩٩ ـ وأكثر معاني الكلمة استعمالاً في القرآن الكريم هو هذا المعنى .

ومنه أيضاً ما في الحديثين :

ـ (إنه أُمر أن يبادي الناس بأمره) أي يظهره لهم .

ـ (من يبد صفحته نقمْ عليه كتاب الله) أي من يظهر لنا فعله الذي كان يخفيه أقمنا عليه الحد .

ومنه أيضاً قول عمر بن أبي ربيعة :

بدا لي منها معصم حين جمّرت   وكف خضيب زيّنت ببنانِ

أي ظهر لي معصمها الذي كان مخفياً قبل رميها الجمرات .

٢ ـ التغير :

ويأتي هذا المعنى في تبدل القصد ، كما لو كنت عازماً على السفر يوم

الأربعاء ـ مثلاً ـ ثم عدلت عن السفر يوم الأربعاء لسببٍ ما . وقيل لك : لَمَ لَمْ تسافرْ ؟ ، تقول : بدا لي أن ألغي السفر ، أو بدا لي أن أؤخر السفر .

ومعناه : تغير رأي على ما كان عليه .

٣ ـ الإستصواب :

وهو أن تستصوب شيئاً علمت به بعد أن لم تعلم به ، فتقول : بدا لي أن هذا هو الصواب .

ومنه ما جاء في قصة النبي يوسف عليه السّلام في استصواب العزيز وأهله سَجْنَ يوسف بعدما رأوا الشواهد الدالة على براءته ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين ﴾ ـ يوسف ٣٥ ـ .

٤ ـ النشوء :

وهو بمعنى الظهور ، لكن لا عن خفاء وكتمان ، وإنما ابتداءً ، أي الظهور بعد أن لم يكن الشيء موجوداً من قبلُ .

وبتعبير أخصر : الوجود بعد العدم .

ومنه ما جاء في قصة النبي ابراهيم عليه السّلام والذين معه : ﴿ إذ قالوا لقومهم إنّا براء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم ، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ﴾ ـ الممتحنة ٤ ـ .

أي نشأت بيننا وبينكم العداوة والبغضاء .

هذا في اللغة .

وأما في الإصطلاح :

فالبداء : هو الإظهار أو الإبداء في القضاء الموقوف .

شرح التعريف :

ولأن البداء يرتبط بنوع من أنواع القضاء ، وهو القضاء الموقوف ، وهو ما يعرف بالقضاء غير المحتوم أيضاً ، يتوقف إيضاحه وبيان المقصود منه على بيان أقسام القضاء ، فنقول :

ينقسم القضاء الإلهي إلى قسمين : المحتوم والموقوف (المشروط) .

١ ـ القضاء المحتوم ، وقد يسمى (المبرم) أيضاً . ويتمثل في خطين أو نوعين هما :

أ ـ القضاء الذي اختص به الله تعالى ، فلم يطلع عليه أحداً من خلقه .

ب ـ القضاء الذي أخبر به الله تعالى أنبياءه وملائكته بأنه سيقع حتماً .

٢ ـ القضاء الموقوف (المشروط) :

وهو القضاء الذي أخبر الله تعالى أنبياءه وملائكته بأن وقوعه في الخارج موقوف على أن لا تتعلق مشيئة الله تعالى بخلافه ، أي أن وقوعه مشروط بعدم تعلق المشيئة الإلهية بخلافه .

وبعد أن تعرفنا أقسام القضاء ، نقول في علاقة البداء بالقضاء :

ـ فبالنسبة إلى القضاء المحتوم من النمط الأول الذي اختص به تعالى واستأثر بعلمه ، فإنه من المحال وقوع البداء فيه ، وذلك لأن وقوع البداء فيه يلزم منه التغير في علمه تعالى ، وهو محال .

ـ وكذلك بالنسبة إلى النمط الثاني من القضاء المحتوم ـ وهو الذي أطلع الله عليه أنبياءه وملائكته ، وأخبرهم بأنه سيقع حتماً ـ فإنه من المحال أيضاً وقوع البداء فيه ، وذلك لأن وقوع البداء فيه يلزم منه أن يكذّب الله نفسه ، ويكذّب أنبياءه وملائكته ، تعالى الله عن ذلك .

وهذا التقسيم الثنائي ـ أعني تقسيم القضاء إلى : محتوم وموقوف ـ مأخوذ من روايات أهل البيت عليهم السّلام .

وكذلك التسمية بالمحتوم والموقوف .

ففي تفسير العياشي : عن الفضيل بن يسار ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول :

من الأمور أمور محتومة كائنة لا محالة .

ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدّم منها ما يشاء ويمحو ما يشاء ، ويثبت منها ما يشاء ، لم يطلع على ذلك أحداً ، يعني الموقوفة .

فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذّب نفسه ولا نبيه ولا

ملائكته »[1] .

وكذلك تقسيم القضاء المحتوم إلى قسمين : ما استأثر به الله تعالى . وما أطلع عليه ملائكته وأنبياءه ، مأخوذ من روايات أهل البيت عليهم السّلام .

ففي (عيون أخبار الرضا) : « قال الرضا عليه السّلام لسليمان المروزي : إن علياً عليه السّلام كان يقول : العلم علمان :

فعلم علّمه الله ملائكته ورسله ، فما علّمه الله ملائكته ورسله ، فإنه يكون ، ولا يكذّب نفسه ولا ملائكته ولا رسله .

وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه ، يقدّم منه ما يشاء ، ويؤخر منه ما يشاء ، ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء »[2] .

يعني أن هذا النوع من القضاء هو مصدر البداء ومنه يؤخذ ، كما سيأتي .

ـ وبالنسبة إلى القسم الثاني (القضاء الموقوف) فهو الذي يقع فيه البداء ، كما هو صريح رواية الفضيل المتقدمة .

ورواية الفضيل وأمثالها أفادت هذا من الآية الكريمة : ﴿ **يمحو الله ما يشاء ويثبت ، وعنده أُمّ الكتاب** ﴾ ـ الرعد ٣٩ ـ .

وهذا يعني أن مصدر فكرة البداء هو الآية المذكورة ، وبخاصة أن الآية جاءت في سياق وعقيب آية هي قرينة على أن موضوع آية المحو والإثبات هو القضاء .

وهي ـ أعني الآية التي قبلها ـ : ﴿ **ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية وما كان لرسول أن يأتي بآية إلاّ بإذن الله ، لكل أجل كتاب** ﴾ ـ الرعد ٣٨ ـ .

وقرينيتها بما في قوله : (لكل أجل كتاب) .

فصرف موضوع الآية أو تأويله بغير القضاء ، كما حاول أكثر من مفسر غير سليم .

---

(١) الميزان ١١/٣٨٠ .

(٢) البيان ٤١٠ عن عيون أخبار الرضا باب ١٣ .

لأنـه يتطلب إبطال قرينيـة الآية المـذكورة وإثبـات المَوضـوع التـأويلي المدّعى ، بما لا يقبل الرد ، وهذا غير متأت[1] .

وبقرينية هذه القرينة يكون « الملخص من مضمون الآية : أن الله سبحانه في كل وقت وأجل كتاباً ، أي حكماً وقضاء ، وأنه يمحو ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية ، ويثب ما يشاء ، أي يغيّر القضاء الثابت في وقت فيضع في الوقت الثاني مكانه قضاء آخر .

لكن عنده بالنسبة إلى كل وقت قضاء لا يتغير ولا يقبل المحو والإثبات ، وهو الأصل الذي يرجع إليه الأقضيـة الأُخر ، وتنشأ منه ، فيمحـو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو »[2] .

وكما حدّدت وعيّنت روايات أهل البيت عليهم السّلام القضاء الـذي يقع فيه البداء ، وهو القضاء المـوقوف ، حـدّدت وعيّنت القضاء الـذي يصدر منـه البداء ، فنصت على أنه القضاء الذي استأثر به الله تعالى ، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه .

ففي (عيـون أخبار الـرضا) : « أن الـرضا عليه السّلام قـال لسليمـان المـروزي : رويت عن أبي عن أبي عبـد الله عليـه السّـلام أنـه قـال : إن لله عز وجل علمين :

علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه إلاّ هو ، من ذلك يكون البداء .
وعلماً علّمه ملائكته ورسله ، فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه »[3]

وفي (بصائر الدرجات) : « عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليـه السّلام قال : إن لله علمين :

---

(1) لمعرفة شيء من الموضوعات التأويلية يرجع إلى (الميزان) و (البحر المحيط) في تفسير آية المحو والاثبات ، وعنـد ذلك سيرى المراجع الكريم انهـا اجتهادات شخصيـة لم تستند إلى برهان .

(2) الميزان ١١/٣٧٦ .

(3) البيان ٤٠٩ عن عيون أخبار الرضا : باب ١٣ مجلس الرضا مع سليمان المروزي .

علم مكنون مخزون لا يعلمه إلاّ هو ، من ذلك يكون البداء .
وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبياءه ، ونحن نعلمه »[1] .
وهذا القضاء أو العلم هو ما سمّته الآية الكريمة بـ (أم الكتاب) .
وكذلك حدّدت وعيّنت الروايات الزمان الذي يقع فيه البداء وهو (ليلة القدر) .

ففي (الكافي) عن حمران : « أنه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن قول الله تعالى : ﴿ إنّا أنزلناه في ليلة مباركة ﴾ ؟ .

قال : نعم ، ليلة القدر ، وهي في كل سنة ، في شهر رمضان ، في العشر الأواخر ، فلم ينزل القرآن إلاّ في ليلة القدر ، قال الله تعالى : ﴿ فيها يفرق كل أمر حكيم ﴾ ، قال : يقدر في ليلة القدر كل شيء يكون في تلك السنة إلى مثلها من قابل : خير وشر وطاعة ومعصية ومولود وأجل ورزق ، فما قدر في تلك السنة وقضي فهو المحتوم ، ولله فيه المشيئة » .

واستدرك السيد الطباطبائي هنا معلقاً على قوله (المحتوم) لدفع ما قد يتوهم من أن المراد به المحتوم بالمعنى المصطلح الذي ذكرناه ، قال : « قوله : (فهو المحتوم ولله فيه المشيئة) أي أنه محتوم من جهة الأسباب والشرائط ، فلا شيء يمنع عن تحققه إلاّ أن يشاء الله ذلك »[2] .

وفي (تفسير علي بن ابراهيم) تفسيراً للآية (فيها يفرق كل أمر حكيم) قال : « عن أبي عبد الله عليه السّلام : قال : إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتبة إلى سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة ، فإذا أراد أن يقدم شيئاً أو يؤخره ، أو ينقص شيئاً ، ، أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثم أثبت الذي أراده .

قلت : وكل شيء هو عند الله مثبت في كتاب ؟ .
قال : نعم .
قلت : فأي شيء يكون بعده ؟! .

(١) البيان ٤١٠ عن البحار : باب البداء والنسخ ٢/ ١٣٦ ط كمپاني .
(٢) الميزان ١٨/ ١٣٤ .

قال : سبحان الله ، ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء تبارك وتعالى » .

« وعن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن عليهم السّلام : أي يقدّر الله كل أمر من الحق ومن الباطل ، وما يكون في تلك السنة ، وله فيه البداء والمشيئة ، يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ، من الآجال والأرزاق والبلايا والأعراض والأمراض ، ويزيد فيها ما يشاء ، وينقص ما يشاء »[1] .

وكذلك جاء في الروايات نفي الشبهة التي أثيرت حول البداء في أنه يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى وتنزه عن ذلك .

فعن الإمام الصادق عليه السّلام : « من زعم أن الله عز وجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرأوا منه » .

وعنه أيضاً : « إن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء ، وعنده أم الكتاب .

وقال : فكل أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ، ليس شيء يبدو له إلّا وقد كان في علمه ، إن الله لا يبدو له عن جهل »[2] .

ونخلص من هذا كله إلى أن البداء عند الإمامية هو بمعنى الإظهار والإبداء .

فهو يطابق المعنى الأول من المعاني اللغوية لكلمة البداء وهو الظهور بعد الخفاء .

وذلك أن الله تعالى يظهر من علمه الخاص به القضاء المحتوم للشيء عند تحقق شرط وقوعه إذا كان في علمه تعالى أن شرطه سيتحقق ، أو عند عدم تحقق الشرط إذا كان في علمه تعالى أن الشرط لن يتحقق .

وكما جاء في روايات أهل البيت عليهم السّلام وأتباعهم من الإمامية ما يدل على البداء ، جاء أيضاً في روايات الصحابة وأتباعهم من أهل السنة ما يدل على البداء .

---

(١) البيان ٤١١ عن البحار : باب البداء والنسخ ٢/١٣٣ ط كمپاني .
(٢) البيان ٤١٣ عن البحار : باب البداء والنسخ ٢/١٣٦ ط كمپاني .

ومنه

١ ـ ما رواه البخاري بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي عمرة : « أن أبا هريرة حدثه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : إن ثلاثة في بني إسرائيل : أبرص وأقرع وأعمى ، بدا لله أن يبتليهم فبعث إليهم ملكاً فأتى الأبرص فقال : أي شيء أحب إليك . . الخ »[١] .

وجاء في تعليقة الناشر على قوله (بدا) ما نصه : أي سبق في علم الله فأراد إظهاره » .

وهو البداء الذي يقول به الإمامية تماماً .

٢ ـ ما رواه الترمذي عن سليمان : « قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا يرد القضاء إلّا الدعاء ، ولا يزيد في العمر إلّا البر »[٢] .

٣ ـ ما رواه ابن ماجه عن ثوبان : « قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا يزيد في العمر إلّا البر ، ولا يرد القدر إلّا الدعاء ، وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها »[٣] .

٤ ـ ما روي عن عمر وابن مسعود وأبي وائل في دعائهم : « إن كنت كتبتني في السعداء فأثبتني فيهم ، أو في الأشقياء فامحني منهم »[٤] .

٥ ـ ما روي عن ابن عباس : أن لله لوحاً محفوظاً ، لله تعالى فيه في كل يوم ثلاثمائة وستون نظرة ، يثبت ما يشاء ويمحو ما يشاء »[٥] .

٦ ـ ما روي عنه أيضاً : « الكتاب : اثنان : كتاب يمحو الله ما يشاء فيه ،

---

(١) صحيح البخاري : باب ما ذكر عن بني اسرائيل حـ ٤ ص٣٢٩ ط المنيرية .
(٢) البيان ٥٥٠ عن سنن الترمذي : باب ما جاء لا يرد القدر إلّا الدعاء ٨/٣٥٠ .
(٣) م . ن . عن سنن ابن ماجه : باب القدر ١٠(٢٤ ورواه الحاكم في المستدرك وصححه ـ ولم يتعقبه الذهبي ـ ٤٩٣/١ ورواه أحمد في مسنده ٢٧٧/٥/ ٢٨٠/ ٢٨٢ .
(٤) البحر المحيط ٣٩٨/٥ .
(٥) م . ن .

وكتاب لا يغير ، وهو علم الله والقضاء المبرم »[1] .

٧ ـ « وفي الحديث عن أبي الدرداء : أنه تعالى يفتح الذكر في ثلاث ساعات بقين من الليل فينظر ما في الكتاب الذي لا ينظر فيه أحد غيره فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء »[2] .

٨ ـ « وقال الغزنوي : ما في اللوح المحفوظ خرج عن الغيب لإحاطة بعض الملائكة فيحتمل التبديل ، وإحاطة الخلق بجميع علم الله تعالى ، وما في علمه تعالى من تقدير الأشياء لا يبدل »[3] .

٩ ـ ما رواه البخاري من قصة المعراج ، وهو طويل ، وما يرتبط منه بموضوعنا هنا قوله : « فأوحى إليه فيما أوحى خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة » .

وقوله الآخر الذي جاء بعد قص مراجعة النبي محمد لموسى وتردد النبي محمد صلى الله عليه وآله على الجبار تعالى يسأله تخفيف عدد الصلوات المكتوبة :

« فقال الجبار : يامحمد .

قال : لبيك وسعديك .

قال : إنه لا يبدل القول لديّ كما فرضتُ عليك في أُم الكتاب ، قال : فكل حسنة بعشر أمثالها ، فهي خمسون في أم الكتاب ، وهي خمس عليك »[4] .

وتفهم دلالة الحديث على البداء صراحة مما علقه عليه مؤلفو الكتيب الصادر عن إدارة مجلة (الأزهر) المصرية المعنون بـ (الإسراء والمعراج) إعداد لفيف من العلماء ، والقسم الخاص منه بالمعراج أعده الشيخ توفيق إسلام

---

(١) حاشية الجمل ٢/٥٧٤ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن .

(٤) البخاري ٩/ ٢٦٥ـ٢٦٨ باب قوله : وكلم الله موسى تكليماً . ط المنيرية .

يحيى ، قال تحت عنوان (شرح الحديث) في ص ٧٠ ما نصه :

« ٧ ـ ما الحكمة في وقوع المراجعة مع موسى عليه السّلام دون غيره من الأنبياء ، وكيف جاز وقوع التردد والمراجعة بين محمد وموسى عليهما الصّلاة والسّلام ؟ .

أجيب : بأن موسى عليه السّلام كان أول من سبق إليه حين فرضت الصلاة ، فجعل الله ذلك في قلب موسى عليه السّلام ، ليتم ما سبق من علم الله تعالى من أنها خمس في العمل وخمسون في الثواب .

وجاز وقوع التردد والمراجعة لعلمهما أن التحديد الأول غير واجب قطعاً ، ولو كان واجباً قطعاً لما كان يقبل التخفيف ولا كان النبيان يفعلان ذلك » .

ومنه أيضاً :

ما جاء في دعاء ليلة النصف من شعبان المعروف عند أهل السنة : « اللهم إن كنت كتبتني عندك في أم الكتاب شقياً أو محروماً ، أو مقتراً عليّ في الرزق ، فامحُ اللهم بفضلك شقاوتي وحرماني وتقتير رزقي ، فإنك قلت وقولك الحق : يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب »[1] .

وقد هاجم الشيخ محمد كنعان مؤلف (مواهب الجليل) هذا الدعاء هجوماً عنيفاً ، وقال : « لا يجوز الدعاء به لأن ما سبق تقديره لا تبديل له » .

أقول : لو صح الإعتماد على هذا الدعاء فنقد الشيخ كنعان يتم بناء على تفسير (أم الكتاب) بالأصل الذي لا يتغير منه شيء ، وهو ما كتبه الله تعالى في الأزل ، كما جاء في تفسير الجلالين[2] ، وكما هو المشهور ، وأريد في الدعاء أن المحو والإثبات يقع فيه .

أما على مثل قول ابن عطية بأن أصوب ما يفسر به (أم الكتاب) أنه ديوان الأمور المحدثة التي قد سبق في القضاء أن تبدل وتمحى أو تثبت »[3] . .

---

(١) مواهب الجليل . من تفسير البيضاوي ٣٢٨ .

(٢) انظر : هامش حاشية الجمل ٥٧٤/٢ .

(٣) البحر المحيط ٣٩٩/٥ .

أو أن المقصود في الدعاء الإستشهاد بالآية الكريمة في أن هناك محواً واثباتاً ، وليس قوله (أم الكتاب) من موضع الشاهد أو الاستشهاد ، وإنما ذكر لأنه تتمة الفقرة من الآية الكريمة .

فلا يتوجه نقد كنعان ، ويبقى الدعاء دالاً على البداء .

وأولى من ذلك أن نقول : إنه ورد في القرآن الكريم ما يدل على البداء المروي عن أهل البيت عليهم السّلام كما في الآية الكريمة : ﴿ **الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً** ﴾ ، فإن الآية قد تفسر بأن الله تعالى حينما قال : ﴿ **يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون** ﴾ : إنه لم يكن يعلم بأن في المسلمين ضعفاً يمنعهم من أن يقاتل العشرون منهم المائتين من الكافرين ، والمائةُ الألف ، ثم علم بعد ذلك فخفف عنهم بما أنزله من قوله تعالى : ﴿ **فان يكن مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وان يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين** ﴾ .

لكن هذا لا يصح بأي وجه من الوجوه لأنه يستلزم نسبة الجهل إليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وعليه :

لا يتأتى أن يفسر قوله تعالى (علم) بما ينفي شبهة الجهل المشار إليه إلا في ضوء البداء .

بمعنى أن الله أبدى وأظهر ما كان يكنه من علمه الخاص الذي لم يطلع عليه رسوله صلى الله عليه وآله فاستبدل بالأمر أمراً .

ومن البداء القرآني : ما جاء في قصة فداء النبي اسماعيل حيث قال تعالى : ﴿ **فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابتِ افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين . فلما أسلما وتله للجبين . وناديناه أن يا ابراهيم قد صدّقت الرؤيا إنّا كنّا كذلك نجزي المحسنين . ان هذا لهو البلاء المبين . وفديناه بذبح عظيم** ﴾ - الصافات ١٠٢ ـ ١٠٧

فالوحي (بالرؤيا) كان بالذبح ثم تغير الذبح إلى الفداء ، وهذا لا يتأتى توجيهه إلّا على القول بالبداء ، وهو واضح .

ومنه ما في قصة قتل الخضر الغلامَ في قوله تعالى : ﴿ **وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً** ﴾ ـ الكهف ٨٠ ـ .

يقول البيضاوي : « **وإنما خشي ذلك لأن الله تعالى أعلمه** »[1] .

ويقول الهادي الزيدي : « انه لو لم يقتل (الخضرُ الغلامَ) لعاش (الغلام) قطعاً حتى يرهق أبويه طغياناً وكفراً كما أخبر عنه الله عز وجل »[2] .

فلو لم يُقل بالبداء هنا لاستلزم الأمر تغيّر علمه تعالى عن ذلك .

وفيما يترتب على الإيمان بالبداء من آثار اعتقادية وعلمية يقول أستاذنا السيد الخوئي :

« والبداء إنما يكون في القضاء الموقوف المعبَّر عنه بلوح المحو والإثبات .

والالتزام بجواز البداء فيه لا يستلزم نسبة الجهل إلى الله سبحانه ، وليس في هذا الإلتزام ما ينافي عظمته وجلاله .

فالقول بالبداء هو الإعتراف الصريح بأن العالم تحت سلطان الله وقدرته في حدوثه وبقائه ، وأن إرادة الله نافذة في الأشياء أولاً وأبداً .

بل وفي القول بالبداء يتضح الفارق بين العلم الإلهي وبين علم المخلوقين .

فعلم المخلوقين ـ وإن كانوا أنبياء أو أوصياء ـ لا يحيط بما أحاط به علمه تعالى ، فإن بعضاً منهم وإن كان عالماً ـ بتعليم الله إياه ـ بجميع عوالم الممكنات لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون الذي استأثر به لنفسه ، فإنه لا يعلم بمشيئة الله تعالى ـ لوجود شيء ـ أو عدم مشيئته إلّا حيث يخبره الله تعالى به على نحو الحتم .

---

(١) تفسير البيضاوي ٣٩٢ .

(٢) الزيدية ١٧٩ .

والقول بالبداء يوجب انقطاع العبد إلى الله وطلبه إجابة دعائه منه وكفاية مهماته ، وتوفيقه للطاعة ، وإبعاده عن المعصية .

فإن إنكار البداء والالتزام بأن ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة ـ دون استثناء ـ يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه ، فان ما يطلبه العبد من ربه إن كان قد جرى قلم التقدير بإنفاذه فهو كائن لا محالة ، ولا حاجة إلى الدعاء والتوسل ، وإن كان قد جرى القلم بخلافه لم يقع أبداً ، ولم ينفعه الدعاء ولا التضرع ، وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرع لخالقه ، حيث لا فائدة في ذلك .

وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي ورد عن المعصومين عليهم السّلام أنها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك مما يطلبه العبد .

وهذا هو سر ما ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السّلام من الإهتمام بشأن البداء .

فقد روى الصدوق في كتاب (التوحيد) بإسناده عن زرارة عن أحدهما (يعني الإمامين الباقر والصادق عليهما السّلام) قال : « ما عُبد الله عز وجل بشيء مثل البداء » .

وروي بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام : قال : « ما بعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال :

الإقرار بالعبودية .

وخلع الأنداد .

وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء » .

والسر في هذا الإهتمام أن إنكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأن الله غير قادر على أن يغيّر ما جرى عليه قلم التقدير ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فإن كلا القولين يؤيس العبد من إجابة دعائه ، وذلك يوجب عدم توجهه

في طلباته إلى ربه »[1] .

والآن ـ وبعد أن تبيّنا ما هو البداء ، وأنه اعتقاد سليم لا نسبة فيه للجهل إلى الله تعالى ، وأن إنكاره يؤدي إلى نسبة العجز إلى الله تعالى عن ذلك ـ قد يكون من المفيد أن أشير إلى أن أكثر من ذكر البداء كعقيدة إمامية استخدم في تعبيره عنها لغة النبز والتهكم .

ومن المعلوم منهجياً أن مثل هذه اللغة تبعّد البحث عن النزاهة والباحث عن الموضوعية والصدق .

فكان الأولى أن تبحث المسألة بحثاً علمياً مقصوداً به وجه الحق في القبول والرفض .

التكلم

لا خلاف بين المسلمين في أن الله تعالى متكلم .

وقد دل على ذلك أيضاً من القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ **وكلّم الله موسى تكليماً** ﴾ ـ النساء ١٦٤ ـ وقوله تعالى : ﴿ **ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه** ﴾ ـ الأعراف ١٤٣ ـ ، وأمثال هاتين الآيتين .

ولكن اختلفوا في ماهية وحقيقة كلامه تعالى :

فذهبت الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى : « وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف ، بل لا يشبه كلامه كلام غيره ، كما لا يشبه وجوده وجود غيره »[2] .

« والكلام بالحقيقة كلام النفس ، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالات ، كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات »[3] .

وقال الرازي في (المحصل) : « أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات ، بل زعموا أنه

---

(١) البيان ٤١٤ ـ ٤١٥ .

(٢) قواعد العقائد للغزالي ١٨٢ .

(٣) م . س ١٨٣ .

متكلم بكلام النفس »[1] .

وعبّروا عنه بـ (الكلام النفسي) و (الكلام الأزلي) وقالوا عنه : إنه معنى قائم في ذات المتكلم به .

والألفاظ ـ في الحقيقة ـ ليست كلاماً ، وإنما هي دوال على ذلك المعنى القائم في النفس (أو الكلام النفسي) الذي هو الكلام حقيقة .

واستشهدوا لذلك بقول الأخطل :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فإن الشاعر هنا اعتبر ما في النفس هو الكلام ، والألفاظ اللسانية دوال عليه .

وذهبت الفرق الإسلامية الأخرى أمثال : الأمامية والمعتزلة والزيدية والاباضية والسلفية إلى أن الكلام هو هذا الذي نعرفه ، وهو الكلمات المؤلفة من الأصوات والحروف . ويمكننا أن نسميه (الكلام اللفظي) في مقابل (الكلام النفسي) .

وخلاصة ما استدل به الأشاعرة :

١ ـ أننا ندرك وجداناً أن المتكلم عندما يتكلم بلغة الألفاظ إنما يعبر بها عن فكرة عنده أو إحساس لديه .

أي أنه يعبر بالكلام اللفظي عما يحمل ويعتمل في نفسه من أفكار وأحاسيس ، وهذا من الأمور الواضحة .

٢ ـ ان الكلام اللفظي مركب من الأصوات والحروف ، ومن البديهي أن كل مركب حادث ، فيكون من المستحيل أن تتصف به الذات الإلهية لاستحالة اتصاف القديم بالصفة الحادثة ، فلا مناص إذاً من الإلتزام بالكلام النفسي لأنه قديم ، ليصح إطلاق المتكلم على الله سبحانه باعتبار اتصافه به .

واستدل للقول الآخر ـ وهو أن الكلام هو المركب اللفظي ـ بما يلي :

---

(١) تلخيص المحصل ٢٨٩ .

١ ـ التبادر :

وذلك أن المتبادر إلى الذهن عند إطلاق عبارة (كلام) هو هذا المركب اللفظي .

والتبادر دليل أن الكلمة حقيقة في المعنى المتبادر .

كما أننا نرى أن أبناء اللغة لا يقولون للساكت وكذلك للأخرس إنه متكلم ، مع أن المعاني قائمة في نفسه .

وما هذا إلّا لأنه لا يستخدم الألفاظ وسيلة لإبرازها ، وإنما يتوسل إلى ذلك بالإشارة وأمثالها مما لا يعد كلاماً .

٢ ـ عدم التعقل :

وهو أن الكلام النفسي الذي يقول به الأشعريون مما لا يمكن تصوره وتعقله في الذهن .

وذلك لأن المتصور عقلاً من الصفات الإلهية التي يمكن أن يرتبط بها الكلام ويكون أثراً من آثارها إما القدرة التي يمكن أن تصدر عنها الحروف والأصوات ، أو العلم .

والأشعرية نصوا على أن الكلام النفسي غير القدرة وغير العلم .

ومن البديهي أن ما لا يمكن تصوره لا يمكن إثباته ، لأن الإثبات تصديق ، والتصديق لا بد أن يُسبق بالتصور . وحيث لا تصور لا تصديق ، أي لا إثبات ، وحينئذ يبطل القول بالكلام النفسي لأنه لا يمكن تعقله ليمكن إثباته .

وعندما يبطل القول بالكلام النفسي يتعين القول الآخر ، وهو المطلوب .

غير أن السلفيين تفردوا من بين الفرق الإسلامية المذكورة بالقول بأن الكلام اللفظي قديم قائم بذاته تعالى .

والموازنة بين الرأيين تنهينا إلى التالي :

١ ـ ان المتكلم عند الأشاعرة والسلفية هو : من قام به الكلام . وعند

الآخرين هو : من فعل الكلام .

٢ ـ ان المعنى النفسي الذي يؤكد عليه الأشاعرة لا يخلو أن يكون واحداً من الأمور التالية :

أ ـ أن يكون هو الوجود الذهني .

ويفهم هذا من قولهم (ان الألفاظ دوال على المعاني النفسية) ، ذلك أن الألفاظ ـ كما هو معلوم ـ تعبّر وتدل على المعنى الذهني أي الموجود في الذهن .

وكل ما في الأمر أنهم عبّروا عن الذهن بـ (النفس) .

وعليه يعود الخلاف بين الطرفين لفظياً .

ولكن قد يلاحظ : أنه لو كان هو المراد لما وقع الخلاف ـ وبعنف ـ في المسألة .

ب ـ أن يكون شيئاً آخر غير الوجود الذهني ، له سمته وطابعه الخاص به .

ويفهم هذا من قولهم : (لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره) .

وهذا مما لا يتعقل ولا يتصور ، كما تقدم في الدليل الثاني للقول الثاني .

وما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه بالوصفية أو غيرها .

ومن هنا لا اخال أنه المقصود لهم .

ح ـ أن يكون مقصودهم من الكلام : التكلم .

ويفهم هذا من قولهم بأنه (وصف) .

وأقول هذا ، لأن الكلام بما هو أثر لا يمكن الإتصاف به ، أي لا يمكن أن يكون صفة للذات إلّا إذا قلنا إن المراد به هو (التكلم) .

ولذا يقال : (الله متكلم) ، ولا يقال : (الله كلام) . وهذا هو الأقرب في تحليل وبيان مرادهم من الكلام النفسي .

ولكن على أساس هذا يشكل عليهم :

بأن التكلم من الصفات الفعلية لا الذاتية .

والفرق بين الصفة الفعلية والصفة الذاتية هو : أن الصفة الذاتية (مثل القدرة والعلم والحياة) يستحيل اتصاف الذات الإلهية بنقيضها ، فلا يقال : (الله عالم بكذا) و (ليس عالماً بكذا) .

أما الصفات الفعلية (مثل الخلق والرزق) فيمكن اتصاف الذات الإلهية بها في حال وبنقيضها في حال آخر ، فيقال : (إن الله خلق كذا ولم يخلق كذا) ويقال : (إن الله رزق فلاناً ولداً ذكراً ولم يرزقه بنتاً) .

والتكلم مثل الخلق والرزق ، فإنه يصح أن يقال : (كلم الله موسى ولم يكلم فرعون) ويقال : (كلم الله موسى في جبل طور ولم يكلمه في بحر النيل) .

وهذه التفرقة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية لم تتضح في الدرس العقائدي إلّا بعد نضج الفكر الإعتزالي وانتشار الفكر الإمامي .

وممن أشار إلى أن المتقدمين من العقائديين لم يفرقوا بينهما التفرقة المذكورة أبو الفتح الشهرستاني ، قال في كتابه (الملل والنحل)[1] : « إعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً » .

وبثبوت أن التكلم صفة فعلية يترتب عليه أننا نستطيع أن نتصور هنا ثلاثة أمور هي :
متكلم وتكلم وكلام .

كما نتصور : خالقاً وخلقاً ومخلوقاً ، ورازقاً ورَزْقاً ومرزوقاً . والأول يعبّر عن الموصوف ، والثاني عن الصفة ، والثالث عن الأثر .

وهذا يعني أن هناك فرقاً بين (التكلم) و (الكلام) هو الفرق بين الصفة وأثرها .

---

(١) ٩٢/١ .

والـذي يبدو لي أن الـذي ألجأ الأشـاعـرة إلى التعبيـر عن هـذه الصفـة بـ (الكلام) ولم يعبروا عنها بـ (التكلم) هو إصرارهم على أن القرآن الكريم غير مخلوق ، وهو (كلام الله) ، كما عبّر عنه تعالى في مثل قوله : ﴿ **وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعـد ما عقلوه وهم يعلمـون** ﴾ ـ البقرة ٧٥ ـ ، وقوله : ﴿ **وإن أحد من المشركين استجارك فـأجره حتى يسمـع كلام الله** ﴾ ـ التوبة ٦ ـ ، وكما هو الحق .

لأنهم إذا فسروا الكلام بالكلام اللفظي لا مناص لهم من القول بحدوث القرآن وأنه مخلوق ، لأن القول بقدم الكلام اللفظي يستلزم أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث ، لأن الحروف والأصوات من المركبات ، والمركبات حوادث بالضرورة .

وهم لا يريدون ذلك ، وبخاصة انهم يقولون بحدوث الكـلام اللفظي ، وإنما الذي يريدونه ـ وبإصرار ـ تأييد فكرة أو معتقد أن القرآن أزلي فقط .

تلك الفكـرة التي قـال بهـا قبلهم الحنـابلة ، وجـرّت عليهم من الـويـل والعذاب من قبل السلطة الحاكمة آنذاك الشيء الكثير .

من هنا أصرّوا على أزلية كلام الله تعالى إلّا أنهم أرادوا أن يبتعدوا بالفكرة عما قد تنقد به من لزوم : الوقوع في محذور أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث فجاؤا بفكرة الكلام النفسي ، وقالوا بأزليته وقدمه ، ليحافـظوا على فكرة أزليـة القرآن الكريم التي أصبحت بعد معركة خلق القرآن معلمـة مذهبيـة من معالم العقيدة عند السنة .

ونخلص من هذا إلى :

أ ـ ان التكلم هو الصفة .

ب ـ أما الكلام فهو فعل من أفعاله تعالى يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة المخلوقين بالأمر والنهي والوعد والـوعيد والـزجر والتـرغيب ـ كما يقول القاضي المعتزلي عبد الجبار الهمداني[1] .

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٧٩ .

ويقول الشيخ المفيد المتكلم الأمامي : « متكلم لا بجارحه ، بمعنى أنه يوجد حروفاً وأصواتاً في جسم من الأجسام تدل على المعاني المطلوبـة ، كما فعل في الشجرة حين خاطبه موسى عليه السّلام »[1] .

ويقـول القاسم الـرسي الزيـدي : « ومعنى كلامـه جـل ثنـاؤه لمـوسى - صلوات الله عليه - عند أهـل الإيمان والعلم : أنـه أنشأ كـلاماً خلقـه كما شـاء فسمعه موسى - صلى الله عليه - وفهمه .

وكل مسموع من الله فهو مخلوق لأنه غير الخالق له .

وإنما ناداه الله جل ثناؤه فقال : ﴿ إني أنا الله رب العالمين ﴾ ، والنداء غير المنادي ، والمنادي بذلك هو الله جل ثناؤه ، والنداء غيره .

وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق لأنه لم يكن ثم كان بالله وحده لا شريك له »[2] .

ح - ان المعتزلة والامامية والزيدية والاباضية يذهبون إلى أن الكلام قائم بغير الذات المقدسة .

ع - ان الأشعرية والسلفية يذهبون إلى أن الكلام قائم بذاته تعالى ، مـع فارق :

أن القائم بالذات عند الأشـاعرة هـو المعني الأزلي (الكلام النفسي) ، وعند السلفية الحروف والأصوات (الكلام اللفظي) .

خلق القرآن :

ترتبط هذه المسألة بالمسألة التي قبلها ارتبـاطاً وثيقـاً وعريقـاً ، فمن قال بأزلية كلام الله تعالى قال هنا بقدم القرآن وإنه غير مخلوق ، ومن قال بحدوث كلام الله تعالى قال بحدوث القرآن وخلقه .

والأقوال في المسألة مع خلاصات أدلتها هي :

---

(١) النكت الاعتقادية ٣٩٤ .

(٢) أصول العدل والتوحيد ٢٦٤ .

١ ـ الحنابلة (السلفية) :

قالوا : القرآن هو هذه الألفاظ المقروءة بالألسنة والمحفوظة في الصدور والمكتوبة في الصحف والمطبوعة على الورق والمسجلة على الأشرطة .

فالذي نقرؤه هو كلام الله تعالى الأزلي القديم القائم بذاته تعالى ، إلاّ أن قراءتنا تكون له بأصواتنا .

وقراءتنا له بأصواتنا لا تخرجه عن كونه كلام الله الذي تكلم به بحروفه ومعانيه ، ليست الألفاظ دون المعاني ، ولا المعاني دون الألفاظ[١] .

ودليلهم على هذا :

إجماع السلف على أن القرآن الكريم أزلي غير مخلوق ، وأنه هو هذا الذي بين أظهرنا نبصره ونسمعه ونقرؤه ونكتبه .

وقالوا : « ونحن لا نزيد من أنفسنا شيئاً ، ولا نتدارك بعقولنا أمراً لم يتعرض له السلف .

قال السلف : ما بين الدفتين كلام الله .

قلنا : هو كذلك .

واستشهدوا بقوله تعالى : ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ .

إذ من المعلوم أنه لم يسمع إلاّ هذا الذي نقرؤه »[٢] .

وتعقبهم الفخر الرازي بالرد ، فقال : « أطبق العقلاء على أن الذي قالوه جحد للضروريات ، ثم الذي يدل على بطلانه وجهان :

الوجه الأول : أنه إما أن يقال إنه تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب .

فإن كان الأول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها ، لأن التي

---

(١) انظر : العقيدة الواسطية لابن تيمية ، تقديم مصطفى العالم ٥١ .
(٢) انظر : الملل والنحل ١/١٠٦ ـ ١٠٧ .

نسمعها حروف متعاقبة ، فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديماً .

وإن كان الثاني فالأول لما انقضى كان محدثاً لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه ، والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثاً .

والوجه الثاني : ان هذه الحروف والأصوات قائمة بألسنتنا وحلوقنا ، فلو كانت هذه الحروف والأصوات نفس صفة الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلمته حالّة في ذات كل أحد من الناس .

واحتجوا على قولهم بأن كلام الله تعالى مسموع بدليل قوله تعالى : ﴿ وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ ، وهذا يدل على أن كلام الله مسموع .

فلما دل الدليل على أن كلام الله قديم وجب أن تكون هذه الحروف المسموعة قديمة .

والجواب :

ان المسموع هو هذه الحروف المتعاقبة ، وكونها متعاقبة يقتضي أنها حدثت بعد انقضاء غيرها .

ومتى كان الأمر كذلك كان العلم الضروري حاصلاً بامتناع كونها قديمة »[1] .

وخلاصة ما قرره الرازي : ان قول السلفية بقدم القرآن (وهو الذي بين الدفتين) يلزمه أمران ممتنعان على الذات الإلهية هما :

أ ـ أن يكون القديم محلاً للحوادث .

ب ـ أن يحل القديم في الحادث ..

٢ ـ الأشاعرة :

قالوا : « القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ، وهو مكتوب في مصاحفنا ، محفوظ في قلوبنا ، مقروء بألسنتنا ، مسموع بآذاننا ، غير حالّ فيها »[2] .

---

(١) معالم أصول الدين ٦٧ ـ ٦٨ .

(٢) العقائد النسفية ٢٩ .

ومعنى غير حالّ فيها : ان الكلام الدال غير الكلام المدلول عليه ، لأنهم ـ كما تقدم ـ يذهبون إلى أن « العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السّلام دلالات على الكلام الأزلي ، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلي .

والفرق بين القراءة والمقروء ، والتلاوة والمتلو ، كالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر محدث والمذكور قديم »[1] .

وخلاصة ما استدلوا به على ذلك ما يلي :

أ ـ من العقل :

١ ـ « ان الكلام من صفات الكمال ، فلو كان محدثاً لكانت (الذات الإلهية) خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه .

والخالي عن الكمال ناقص .

وذلك على الله محال » .

٢ ـ « ان الكلام لو كان حادثاً لكان :

إما أن يقوم بذات الله

أو بغيره

أو لا يقوم بمحل .

فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلاً للحوادث ، وهو محال . وإن قام بغيره فهو أيضاً محال ، لأنه لو جاز أن يكون متكلماً بكلام قائم بغيره لجاز أن يكون متحركاً بحركة قائمة بغيره ، وساكناً بسكون قائم بغيره ، وهو محال .

وإن وجد ذلك الكلام لا في محل فهو باطل بالإتفاق »[2] .

ب ـ من القرآن :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ ولله الأمر من قبل ومن بعدُ ﴾ ـ الروم ٤ ـ . قال أبو الحسن الأشعري : « يعني من قبل أن يخلق الخلق ، ومن بعد ذلك ، وهذا

---

(١) الملل والنحل ٩٦/١ .

(٢) معالم أصول الدين ٦٦ .

يوجب أن الأمر غير مخلوق »[1] .

وقال الفخر الرازي : « فأثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء ، فلو كان أمر الله مخلوقاً لزم حصول الأمر قبل نفسه ، وهو محال »[2] .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾ ـ الأعراف ٥٤ ـ بتقرير أن الله تعالى « ميّز بين الخلق وبين الأمر ، فوجب أن لا يكون الأمر داخلاً في الخلق »[3] .

أو كما أفاد الأشعري بأنه تعالى « لما قال : ﴿ ألا له الخلق ﴾ كان هذا في جميع الخلق ، ولما قال ﴿ والأمر ﴾ ذكر أمراً غير جميع الخلق فدل ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق »[4] .

٣ ـ قوله تعالى : ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ ـ النحل ٤٠ ـ .

قال الأشعري : « ومما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق قوله عز وجل : ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ ، فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يكون مقولاً له : كن فيكون .

ولو كان الله عز وجل قائلاً للقول : كن ، كان للقول قول .

وهذا يوجب أحد أمرين :

١ ـ إمّا أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق .

٢ ـ أو يكون كل قول واقعاً بقول لا إلى غاية (نهاية) . وذلك محال .

وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولاً غير مخلوق »[5] .

ويُرد استدلالهم بما حاصله :

---

(١) الابانة ٢٠ .

(٢) معالم أصول الدين ٦٦ .

(٣) م . ن .

(٤) الابانة ١٩ .

(٥) الابانة ٢٠ .

١ ـ ان الصفـة هي التكلم لا الكـلام ، والكـل متفقـون على أن التكلم أزلي .

أمـا القرآن الكـريم أو كلام الله عـامة فهـو أثر تلك الصفـة لا هو نفسـه الصفة .

وعلى هذا فما يقال في الأثر من الحدوث وأمثاله من الأحكام ، لا يقـال في الصفة ، وذلك للفرق بينهما .

فإنه مما لا شك فيه أن الإنسان مخلوق لله تعالى .

ومما لا شك فيه أيضاً أن هناك فرقاً بينه وبين صفة الخلق لأنه أثرها .

وفي ضوئه : نقول : فكما يصح أن نحكم على الإنسان بأنه حادث وعلى صفة الخلق بأنها قديمة . . يصح هنا أن نحكم على الكلام بأنه حادث ، وعلى صفة التكلم بأنها قديمة .

٢ ـ ان القائلين بحدوث القرآن عندما يقولون : إن الله تعالى أحدثه وخلقه قائماً بغيره ، ينفون اتصافه تعالى بالحركة والسكون عندما يحدثه لأنه سبحانه لم يحدثه بجارحة ، تعالى عن ذلك .

فالقياس بنا في إحداثنا للكلام قياس مع الفارق .

وإلى هذا أشار أمير المؤمنين عليه السّلام بقوله : « ولا يدرك بالحواس ، ولا يقاس بالنـاس ، الذي كلّم مـوسى تكليماً ، وأراه من آيـاته عـظيماً ، بـلا جوارح ولا أدوات ولا نطق ولا لهوات » .

٣ ـ ان كلمتي (قبل) و (بعد) من الأسماء الملازمة للإضـافة ، وهـذا متفق عليه في علم العربية والإستعمال لهما قديماً وحديثاً .

ويُحدَّد ويُعيَّن ما تضافان إليه في ضوء ما تقترنان به من قرائن .

والآيـة الكريمـة وردت في السياق التـالي : ﴿ **ألم . غُلبت الـروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون . في بضع سنين لله الأمر من قبلُ ومن بعدُ** ﴾ .

فقرينة السياق هنا تنهي إلى أن المضاف إليه هو (الغلب) أي (لله الأمر من قبل غلب الروم ومن بعد غلبهم) .

وبهذا فسرت الآية ، وتفسر .

فتقدير المضاف إليه (من قبل أن يخلق الخلق ومن بعد ذلك) كما يقول الأشعري ، أو (من قبل جميع الأشياء) كما يقول الرازي ، يتطلب لأجل أن يتم الإستدلال به ويصح ، أمرين :

أ ـ إبطال قرينة السياق .

ب ـ إقامة الدليل على أن المضاف إليه هو ما ذكراه . وهما لم يقوما بشيء من هذا ، وإنما أفتيا فتيا لم يذكرا دليلها .

ثم إن (الأمر) في الآية الكريمة ، أريد به (التصرف والقدرة) ، وبه فسرت الكلمة وتفسر .

فلم يُرد به القول أو الكلام .

وقرينة السياق تدل على ذلك .

فالمعنى : « له الأمر حين غُلبوا وحين يغلبون ، ليس شيء منهما إلاّ بقضائه » كما يقول البيضاوي[1] .

وهنا نقول أيضاً لا يتم الإستدلال ويصح إلاّ إذا ثبت بالدليل القاطع أن المراد بالأمر القول والكلام .

ولا أقل من احتمال أن المضاف إليه ما ذكرنا ، وأن الأمر هنا بمعنى القدرة .

ومتى تطرق الإحتمال بطل الإستدلال .

٤ ـ قوله تعالى : ﴿ **ألا له الخلق والأمر** ﴾ هو من الآية الكريمة : ﴿ **إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخراتٍ بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين** ﴾ .

وسياق الآية الكريمة يدل على أن قوله (والأمر) مراد به نفس المراد من قوله (بأمره) .

---

(١) تفسير البيضاوي ٥٣١ (مواهب الجليل من تفسير البيضاوي) .

ومعنى (بأمره) كما تدل عليه قرينته السياقية (التصريف والتدبير) ، أي أن الشمس والقمر والنجوم مسخرات بتصريفه وتدبيره .

يقول الشيخ الجمل : « قوله : ألا له الخلق والأمر . . . الخلق بمعنى المخلوقات والأمر معناه التصرف في الكائنات .

وفي هذه الآية رد على من يقول إن للشمس والقمر والكواكب تأثيرات في هذا العالم »[1] .

ويقول الزمخشري : « بأمره . بمشيئته وتصريفه . . . سمي ذلك أمراً على التشبيه ، كأنهن مأمورات بذلك .

﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾ : أي وهو الذي خلق الأشياء كلها ، وهو الذي صرّفها على حسب إرادته »[2] .

أما مسألة الفصل بين كلمتي (الخلق) و (الأمر) التي هي موضع الشاهد ، وبها الإستشهاد ، فيقول فيها الشيخ الطوسي : « إنما فصل الخلق من الأمر ، لأن فائدتهما مختلفة ، لأن (له الخلق) يفيد أن له الإختراع ، و (له الأمر) معناه : له أن يأمر فيه بما أحب ، فأفاد الثاني ما لم يفده الأول .

فمن استدل بذلك على أن كلام الله قديم ، فقد تجاهل ما بينّا »[3] فالآية الكريمة ليس فيها دلالة على ما ذهبوا إليه لأن الأمر في الآية بمعنى التصريف والتدبير ، كما يفيده السياق .

٥ ـ لأهمية ما قيل في قوله تعالى : ﴿ كن فيكون ﴾ ، وما يترتب من آثار على ما يفسر به النص ، لا بد هنا من عرض يوفى به الموضوع توفية كافية .

وقد رأيت فيما بين يدي من تفاسير أن أفضل من وفّى الموضوع هذا وأوفاه بما لا يحتاج بعده إلى مزيد بيان أو تبسيط عرض ، هو تفسير (الميزان) فكان

---

(١) الفتوحات الالهية ١٦٨/٢ .
(٢) الكشاف ٨٢/٢ ـ ٨٣ .
(٣) التبيان ٤٥٣/٤ ـ ٤٥٤ .

من المناسب ان اقتصر على أن أنقل منه ما يرتبط بالإحتجاج بالآية الكريمة والرد عليه :

قال مؤلفه السيد الطباطبائي : « قوله تعالى : ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** ﴾ ، الآية من غرر الآيات القرآنية (التي) تصف كلمة الإيجاد ، وتبين أنه تعالى لا يحتاج في إيجاد شيء مما أراده إلى ما وراء ذاته المتعالية من سبب يوجد له ما أراده أو يعينه في إيجاده أو يدفع عنه مانعاً يمنعه .

وقد اختلف تعبيره تعالى عن هذه الحقيقة في كلامه ، فقال : ﴿ **إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** ﴾ ـ النحل ٤٠ ـ وقال : ﴿ **وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون** ﴾ ـ البقرة ١١٧ ـ .

فقوله ﴿ **إنما أمره** ﴾ . الظاهر أن المراد بالأمر الشأن ، وقوله في آية النحل المنقولة آنفاً ﴿ **إنما قولنا لشيء إذا أردناه** ﴾ ، وإن كان يؤيد كون الأمر بمعنى القول ، وهو الأمر اللفظي بلفظة (كن) ، إلّا أن التدبر في الآيات يعطي أن الغرض فيها وصف الشأن الإلهي عند إرادة خلق شيء من الأشياء .

لا بيان أن قوله تعالى عند خلق شيء من الأشياء هذا القول دون غيره .

فالوجه حمل القول على الأمر بمعنى الشأن ، بمعنى أنه جيء به لكونه مصداقاً للشأن ، لا حمل الأمر على القول بمعنى ما يقابل النهي .

وقوله : ﴿ **إذا أراد شيئاً** ﴾ أي إذا أراد إيجاد شيء ، كما يعطيه سياق الآية .

وقد ورد في عدة من الآيات (القضاء) مكان (الإرادة) كقوله : ﴿ **إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون** ﴾ .

ولا ضير فالقضاء هو الحكم ، والقضاء والحكم والإرادة من الله شيء واحد ، وهو كون الشيء الموجود بحيث ليس له من الله سبحانه إلّا أن يوجد .

فمعنى ﴿ **إذا أردناه** ﴾ إذا أوقفناه موقف تعلق الإرادة . وقوله : ﴿ **ان يقول له كن** ﴾ خبره (إنما أمره) أي يخاطبه بكلمة (كن) .

ومن المعلوم أنه ليس هناك لفظاً يتلفظ به ، وإلّا احتاج في وجوده إلى لفظ

آخر ، وهلم جرا . فيتسلسل .

ولا أن هناك مخاطباً ذا سمع يسمع الخطاب فيوجد به ، لادائه إلى الخلف .

فالكلام تمثيل لافاضته تعالى وجود الشيء من غير حاجة إلى شيء آخر وراء ذاته المتعالية ، ومن غير تخلف ولا مهل .

وبه يظهر فساد ما ذكره بعضهم حيث قال : الظاهر أن هناك قولاً لفظياً هو لفظ (كن) ، وإليه ذهب معظم السلف ، وشؤون الله تعالى وراء ما تصل إليه الافهام ، فدع عنك الكلام والخصام ، انتهى .

وذلك ان ما ذكره من كون شؤونه تعالى وراء طور الافهام ، لو أبطل الحجة العقلية القطعية بطلت بذلك المعارف الدينية من أصلها ، فصحة الكتاب ، مثلاً ، بما يفيده من المعارف الحقيقية إنما تثبت بالحجة العقلية ، فلو بطلت الحجة العقلية بكتاب ـ أو سنة أو شيء آخر ، مما يثبت هو بها لكان ذلك الدليل المبطل مبطلاً لنفسه أولاً ، فلا تزل قدم بعد ثبوتها .

ومن المعلوم أن ليس هناك إلاّ الله عز اسمه ، والشيء الذي يوجد لا ثالث بينهما .

واسناد العلّية والسببية إلى إرادته دونه تعالى ، والإرادة صفة فعلية منتزعة من مقام الفعل ـ يستلزم انقطاع حاجة الأشياء إليه تعالى من رأس لاستيجابه استغناء الأشياء بصفة منتزعة منها عنه تعالى وتقدس .

ومن المعلوم أن ليس هناك أمر ينفصل عنه تعالى يسمى إيجاداً أو وجوداً ، ثم يتصل بالشيء فيصير به موجوداً ، وهو ظاهر ، فليس بعده تعالى إلاّ وجود الشيء فحسب .

ومن هنا يظهر أن كلمة الإيجاد وهو كلمة(كن) هي وجود الشيء الذي أوجده ، لكن بما أنه منتسب إليه قائم به ، وأما من حيث انتسابه إلى نفسه فهو موجود لا إيجاد ، ومخلوق لا خلق .

ويظهر أيضاً أن الذي يفيض منه تعالى لا يقبل مهلة ولا نظرة ، ولا

يتحمل تبدلاً ولا تغيراً ، ولا يتلبس بتدريج .

وما يتراءى في الخلق من هـذه الأمور إنمـا يتأتى في الأشيـاء من ناحية نفسها ، لا من الجهة التي تلي ربها سبحانه ، وهذا باب ينفتح منه ألف باب .

وفي الآيـات للتلويح إلى هـذه الحقائق إشـارات لطيفة كقولـه تعالى : ﴿ **كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون** ﴾ ـ آل عمران ٥٩ ـ ، وقوله تعالى : ﴿ **وما أمرنا إلاّ واحدة كلمح بالبصر** ﴾ ـ القمر ٥٠ ـ ، وقوله تعالى : ﴿ **وكان أمر الله قدراً مقدوراً** ﴾ ـ الأحزاب ٣٨ ، إلى غير ذلك .

وقوله في آخر الآية : (فيكون) بيان لـطاعة الشيء المـراد له تعـالى ، وامتثاله لأمر (كن) ولبسه الوجود »[1] .

وفي كلام الإمام أميـر المؤمنين عليه السّـلام ما يلخص المـوضوع وافيـاً ويدل عليه كافياً ، قال عليه السّلام : « يقول لمن أراد كونه : (كن فيكون) ، لا بصوت يقرع ، ولا بنداء يسمع ، وإنما كلامه سبحانه فعلٌ منه أنشأه ومثّله ، لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً » .

وفي حديث صفوان بن يحيى عن الإمام الرضا عليه السّلام ، قال يحيى : « قلت لأبي الحسن عليه السّلام عن الإرادة من الله ومن المخلوق .

قـال : فقال : الإرادة من المخلوق الضميـر وما يبـدو له بعـد ذلـك من الفعل .

وأما من الله عز وجل فإرادته إحداثه لا غير ذلك ، لأنه لايروي ولا يهم ولا يتفكر ، وهذه الصفات منفية عنه ، وهي من صفات الخلق .

فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك ، يقول له : كن ، فيكون ، بلا لفظ ولا نطق بلسان ، ولا همة ، ولا تفكر ، ولا كيف لذلك ، كما أنه بلا كيف »[2] .

٣ ـ الامامية والزيدية والاباضية والمعتزلة :

---

(١) الميزان ١٧/١١٤ ـ١١٦ .

(٢) التوحيد للصدوق ١٤٧ .

ذهبوا إلى القول بخلق القرآن وحدوثه .

واستدلوا على هذا بما خلاصته :

أ ـ من العقل :

١ ـ ان القرآن الكريم مؤلف من كلمات مركبة من حروف وأصوات متتابعة يتلو بعضها بعضاً ، فيعدم السابق منها بوجود لاحقه . والقديم لا يجوز عليه العدم ، وإذا انتفى قدمه ثبت حدوثه . وهو المطلوب .

وقرره القاضي المعتزلي بطريق آخر ، قال : « ان الكلام لا يعقل ولا يفيد إلّا بأن يتولى حدوث حروفه على نظم مخصوص .

وما هذا حاله محال أن يكون قديماً .

كما أن المشي لا يعقل إلّا بتوالي حدوث الحركات فمحال قدمها مع ذلك »[1] .

٢ ـ ان القرآن الكريم لو كان قديماً لزم من ذلك الكذب عليه تعالى . ولأن الكذب باطل في حقه تعالى يكون قدم القرآن مثله باطلاً .

وتقرير هذا :

أنه تعالى أخبر بإرسال نوح عليه السّلام بقوله : ﴿ إنّا أرسلنا نوحاً إلى قومه ﴾ . فلو كان القرآن أزلياً يكون هذا الاخبار أزلياً أيضاً ، ويكون المخبر به ـ وهو إرسال نوح ـ قبل الأزل .

وهو معنى قولنا يلزم منه الكذب ، تعالى الله عن ذلك .

ولئلا نقع في مثل هذا المحذور الباطل لا مناص من القول بحدوث القرآن .

٣ ـ أن القرآن الكريم لو كان قديماً لزم منه العبث الممتنع في حقه تعالى .

وتقريره :

أن في القرآن أوامر أمثال قوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ .

فلو كان القرآن أزلياً كانت أوامره مثله أزلية .

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٩ .

ومعنى هذا حصول الأمر والنهي من دون وجود مكلف يخاطب بهما إذا لا مكلف في الأزل .

فيكون هذا من العبث ، والعبث قبيح ، فيمتنع في حقه . . فيبطل كون القرآن قديماً ، وإذا بطل كونه قديماً ثبت حدوثه وخلقه .

٤ ـ ان النسخ في أوامر القرآن الكريم ونواهيه ـ وهو رفع حكم شرعي سابق بنص لاحق ـ جائز وواقع .

« وما ثبت زواله امتنع قدمه » ، فيثبت أن القرآن حادث وهو المطلوب .

٥ ـ « انه تعالى إذا أمر زيداً ـ مثلاً ـ بالصلاة ، فإذا أداها لم يبق ذلك الأمر ، وما ثبت عدمه امتنع قدمه » .

ب ـ من القرآن .

١ ـ قوله تعالى : ﴿ ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث إلاّ استمعوه ﴾ ـ الأنبياء ٢ .

وقوله تعالى : ﴿ وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلاّ كانوا عنه معرضين ﴾ ـ الشعراء ٥ ـ .

ووجه الإستدلال :

أن المراد بـ (الذكر) هنا (القرآن) بدليل قوله تعالى : ﴿ إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون ﴾ ـ الحجر ٩ ـ ، وقوله تعالى : ﴿ وإنه لذكر لك ولقومك ﴾ ـ الزخرف ٤٤ ـ .

وقد وصفه الله تعالى بالحدوث نصاً وصراحة ، فلو كان قديماً لما جاز وصفه بالحدوث .

٦ ـ قوله تعالى : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة ﴾ .

بتقريب أن (إذ) ظرف زمان ، والمختص بزمانٍ معينٍ محدث . وما كان بعضه محدثاً كان كله محدثاً .

٧ ـ وأخيراً : أوجز استدلالهم ببقية آي الذكر الحكيم بما قرره ملخصاً القاضي المعتزلي ، قال :

« والقرآن يدل على ذلك (يعني الحدوث) لأنه تعالى قال : ﴿ ومن قبله كتاب موسى ﴾ ـ الاحقاف ١٢ ـ .

وهذا يوجب أنه بعد غيره ، وهذا من علامات الحدوث .

وقال تعالى : ﴿ نزَّل أحسن الحديث ﴾ ـ الزمر ٢٣ ـ .

ومن حق الحديث أن يكون محدثاً .

وقال تعالى : ﴿ وكان أمراً مفعولاً ﴾ ـ الأحزاب ٣٧ ـ .

والمفعول لا يكون إلا محدثاً .

ووصفه تعالى القرآن بأنه :

ينتسخ وينسى .

ويبتدأ به ومنه .

وبأنه ذكر محدث .

وبأنه مفصل محكم موصل .

وبأنه عربي .

وبأنه سور كثيرة .

يدل على أنه فعله ، لأن كل ذلك من علامات الحوادث والأفعال »[1] .

وردهم العضد الايجي بقوله :

« والجواب : أنها تدل على حدوث اللفظ ، وهو غير المتنازع فيه»[2] .

أقول : إن الإيجي بهذا يقر بأن ما ذكروه من أدلة ناهض بإثبات مدعاهم ، وهو المطلوب .

وذلك لأنهم لا يريدون أكثر من إثبات حدوث هذا القرآن المتداول حفظاً وكتابة ، لأنهم لا يؤمنون بقرآن آخر وراء هذا القرآن ، إذ لم يقولوا بأن لله كلاماً آخر غير هذا القرآن ، دل عليه هذا القرآن . وفكرة الكلام النفسي ناقشوها

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٤٠ ـ ٣٤١ .

(٢) المواقف ٣٩٥ .

مسبقاً وانتهوا إلى بطلانها ، وهم الآن بصدد حدوث هذا القرآن المتداول .

ونخلص من هذا إلى :

١ ـ ان اعتبار القرآن الكريم بألفاظه والمداد الذي كتب به والورق الذي دوّن عليه صفة التكلم الإلهية الأزلية القائمة بذاته تعالى ، فكرة غير مقبولة ، لأنها إنكار لضرورة العقل وبداهة الوجدان .

٢ ـ ان القول بأن القرآن حقيقة هو الكلام النفسي ، وهذا المصحف الذي بين أيدينا دال عليه ، هي الأخرى فكرة غير مقبولة ، لأن ما لا يتعقل لا يقبل ، ولأنه لم يبرهن عليها بما يفيد اليقين بها .

٣ ـ وعليه : ان القرآن حقيقة هو هذا الذي بين أيدينا ، وانه محدث ، خلقه الله تعالى ، وأنزله عن طريق الوحي على رسوله الكريم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ، وقرأه الرسول صلى الله عليه وآله بلسانه الشريف ، وبلّغه للناس كما أمره ربه تعالى ، وتلقاه المسلمون المعاصرون له ، ثم الذين من بعدهم جيلاً بعد جيل ، كما نزل عليه ، وكما قرأه عليهم .

وأضيف إلى ما تقدم :

١ ـ اننا لم نجد في القرآن الكريم ما يشير به الله تعالى من قريب أو من بعيد ، إلى القرآن الأزلي (الكلام النفسي) .

٢ ـ والذي وجدناه في أكثر من آية هو أن الله تعالى يشير إلى هذا القرآن الذي بين أيدينا ، وهذا نص منه تعالى على أنه هو القرآن . لا ما يدّعى أو يتوهم من أن هناك آخر غيره قديماً .

وقد جاء هذا في اثنتي عشرة آية هي :

١ ـ ﴿ وأوحى إليّ هذا القرآن ﴾ ـ الانعام ١٩ ـ
٢ ـ ﴿ وما كان هذا القرآن ان يفترى ﴾ ـ يونس ٣٧ ـ
٣ ـ ﴿ بما أوحينا إليك هذا القرآن ﴾ ـ يوسف ٣ ـ
٤ ـ ﴿ ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ﴾ ـ الاسراء ٩ ـ
٥ ـ ﴿ صرفنا في هذا القرآن ليذكروا ﴾ ـ الاسراء ٤١ ـ

٦ ـ ﴿ هذا القرآن لا يأتون بمثله ﴾ ـ الاسراء ٨٨ ـ
٧ ـ ﴿ للناس هذا القرآن من كل مثل ﴾ـ الإسراء ٨٩ ـ
٨ ـ ﴿ اتخذوا هذا القرآن مهجوراً ﴾ ـ الفرقان ٣٠ ـ
٩ ـ ﴿ ان هذا القرآن يقص ﴾ ـ النمل ٧٦ ـ
١٠ ـ ﴿ في هذا القرآن من كل مثل ﴾ ـ الروم ٥٨ ـ
١١ ـ ﴿ للناس في هذا القرآن من كل مثل ﴾ ـ الزمر ٢٧ ـ
١٢ ـ ﴿ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل ﴾ ـ الحشر ٢١ ـ

العدل

تعتد مسألة العدل كلامياً من المسائل الفوارق بين القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والقائلين بالتحسين والتقبيح الشرعيين .

فقد ركّز وأكد الأولون من الفريقين عليها بكل ما أوتوا من حول علمي ، وعلى رأس هؤلاء المعتزلة والامامية ، وسار في خطهم الزيدية والاباضية ، ومن أبرز آيات ذلك ان وجدناهم يفردونها بالبحث والعنوان من بين سائر الصفات الثبوتية الكمالية .

وفي مقابل هذا أهملها الآخرون فلا بحث خاصاً بها ، ولا عنوان تعنون به ، غير قليل من كلام في بعض أطرافها يتبعثر هنا وهناك عند ذكرهم أفعال العباد ، وفي طليعة القائمة من هؤلاء : الأشاعرة ومن سلك سبيلهم .

ولأهميتها كمسألة فارقة سمي الفريق الأول بـ (العدلية) نسبة إلى القول بالعدل القائم على فكرة التحسين والتقبيح العقليين .

وذلك لأن القول بالتحسين والتقبيح العقليين يعطي العدل مفهوماً محدداً مستقراً ومستقلاً .

وبخلافه القول بالتحسين والتقبيح الشرعيين ، كما سنتبينه فيما يلي :

ولكلمة (العدل) في اللغة أكثر من مدلول ، واستعملت في القرآن الكريم في أكثر من مدلول أيضاً .

ومن أهمها المدلولان التاليان المرتبطان بموضوعنا وهما :

١ ـ العدل بمعنى الإستقامة في الفعل بوضع الشيء في موضعه ، فلا ظلم ولا جور .

وعرّف بأنه خلاف الجور والظلم .

ويأتي هذا في الحكم والقضاء .

ومما يدل عليه من الإستعمال القرآني أمثال :

﴿ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ ـ النساء ٥٨ ـ

﴿ وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً ﴾ ـ الانعام ١١٥ ـ

﴿ ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ﴾ ـ الاعراف ١٥٩ ـ

﴿ وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ﴾ ـ الاعراف ١٨١ ـ

ومن الحديث الشريف :

(من المنجيات كلمة العدل في الرضا والسخط) .

٢ ـ العدل بمعنى الإنصاف الذي يأتي وسطاً بين الظلم والتفضل (الإحسان) .

ويكون هذا في المعاملة ، فلا جور بإنقاص الحق ، ولا تفضل بالزيادة سليه .

ومنه قوله تعالى : ﴿ ان الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى حقه وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ﴾ ـ النحل ٩٢ ـ .

ومن كلام الشيخ الصدوق هنا ما نصه : « ان الله أمر بالعدل وعاملنا بما فوقه وهو التفضل ، وذلك أنه تعالى يقول : ﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلّا مثلها وهم لا يظلمون ﴾ .

والعدل : هو أن يثيب على الحسنة الحسنة ، ويعاقب على السيئة السيئة » .

والعدل : اسم من أسمائه الحسنى ، وهو مصدر أقيم مقام اسم الفاعل (عادل) بمعنى (ذي العدل) .

وهو أنه تعالى لا يظلم ولا يجور ولا يجحف في حق ذي حق .

هذا في اللغة . . وهو المقصود هنا أيضاً ، ولذا عرّف كلامياً :

ـ كما عن القاضي المعتزلي ـ بأنه : « العلم بتنزيهه تعالى من أمور ثلاثة :

أحدها : القبائح أجمع .

وثانيها : تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب وغيره .

وثالثها : تنزيهه عن التعبد بالقبيح وخلاف المصلحة وإثبات جميع أفعاله حكمة وعدلاً وصواباً »[1] .

وهو ـ كما ترى ـ تعريف لمعنى الإعتقاد بالعدل ، وليس تعريفاً للعدل باعتباره صفة من صفات الله تعالى ، وبخاصة أنه أدخل المعرَّف ضمن التعريف بقوله : (عدلاً) .

إلّا أننا نستطيع أن نستخلص تعريف العدل كصفة من مضمون التعريف المذكور ، بأنه : عدم فعل القبيح ، وعدم الإخلال بالواجب ، وعدم التكليف بما لا مصلحة فيه .

وعرّفه الفاضل المقداد بأنه « تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب »[2] .

فاقتصر في تعريفه على بيان معنى العدل باعتباره صفة من صفات الله تعالى ، وهو المطلوب هنا .

والعدل من صفات الفعل كما هو واضح من التعريف ، وأيضاً هو من الصفات الثبوتية لأنه وصف وجودي ، ومما يتطلبه الكمال المطلق للذات الإلهية .

وقد يوهم تعريفه المذكور أعلاه بأنه من الصفات السلبية ، لأنه اشتمل على ألفاظ سلبية مثل : التنزيه والعدم .

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣١٨ .

(٢) النافع يوم الحشر ٤٣ .

لكن لعلمنا بأنهم غالباً ما يستخدمون الطريقة السلبية في التعريفات ندرك أنه ليس من مقصودهم إدراج العدل في قائمة الصفات السلبية لأننا نستطيع أن نستعمل الطريقة الإيجابية في تعريفه ، فنقول : العدل : هو فعل الحسن والإتيان بالواجب .

شرح التعريف :

ومن هنا لا بد لنا لمعرفة معنى العدل من معرفة المفاهيم التي اشتمل عليها التعريف ، وهي : الفعل ، الواجب . الحسن والقبح .

١ ـ الفعل :

عرّفه بعضهم كالقاضي المعتزلي بقوله : « الفعل : هو ما يحدث من القادر »[١] .

وبه نفسه عرّفه أبو الحسين البصري .

وأورد عليه العلامة الحلي في (كشف المراد)[٢] بأنه يلزم منه الدور لتعريفهم القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل ، ثم قال : « الفعل أعم من الصادر عن قادر أو غيره » .

ولم يعرفه لأنه من المتصورات الضرورية كما نص على ذلك .

وهو ـ في الواقع ـ من المفاهيم التي هي أعرف من أن تعرّف ، ومن هنا لم يحده الكثير من المتكلمين ، واكتفوا بأن قالوا : الفعل ضروري التصور ، أو هو من المتصورات الضرورية .

فالفعل هو ما نفهمه من مدلول لهذه الكلمة .

وقسموا الفعل الحادث إلى قسمين هما :

أ ـ ما لا يكون له صفة زائدة على حدوثه ، مثل : حركة الساهي والنائم .

ب ـ ما يكون له صفة زائدة على حدوثه .

ثم قسموا القسم الثاني إلى قسمين أيضاً هما : الحسن والقبيح .

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٤٧ .

(٢) ص ٢٣٥ .

وقسموا الحسن إلى قسمين أيضاً هما :

أ ـ ما لايكون له صفة زائدة على حسنه ، وهو المباح .

وعرّفوه بأنه : « ما لا مدح في فعله ولا تركه ولا ذم فيهما »[1]

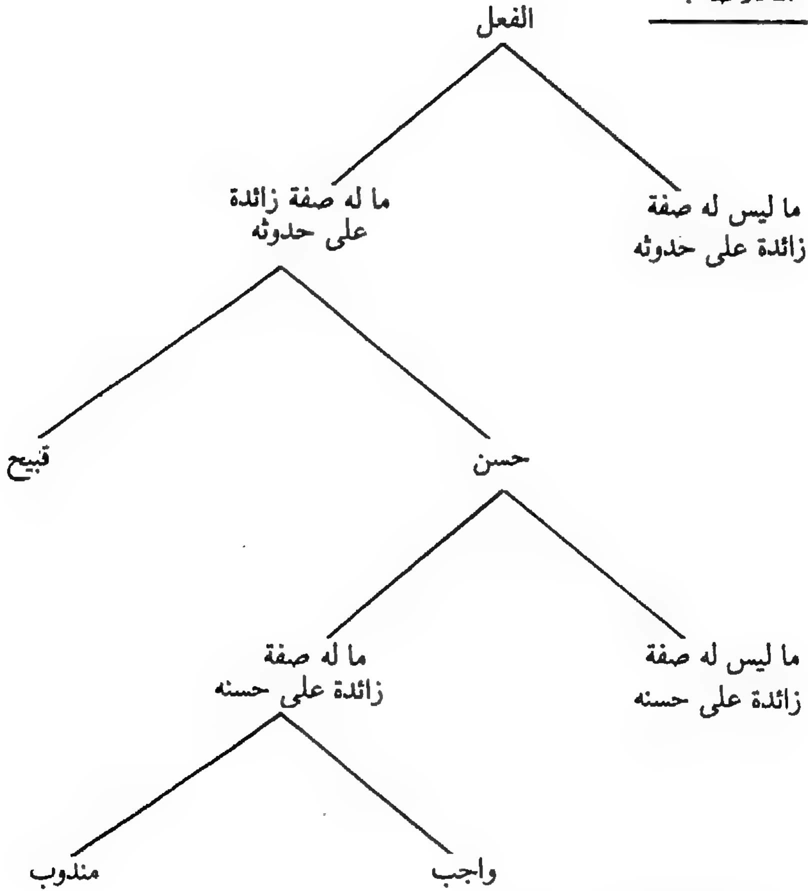
ب ـ ما يكون له صفة زائدة على حسنه .

وقسموه إلى قسمين هما : الواجب والمندوب .

أ ـ الواجب : وهو ما يستحق فاعله المدح بفعله والذم على تركه .

ب ـ المندوب : وهو ما يستحق فاعله المدح بفعله ، ولا يستحق الذم بتركه .

الخلاصة :



(١) نهج المسترشدين ٤٥ .

٢ ـ الواجب :

ومن التقسيم هذا عرفنا معنى الواجب بأنه ما يستحق فاعله المدح بفعله ، والذم على تركه .

٣ ـ الحسن والقبيح :

رأينا أنهما يقتسمان الفعل الحادث الذي له صفة زائدة على حدوثه .

ومن هنا كان البحث في تحديد معنيهما أساسياً من ناحية منهجية ، لتوقف فهم معنى العدل الذي هو فعل على فهم معناهما .

ولأن لهما أكثر من معنى ذكروا المعاني التي يطلقان عليها ، ثم حرروا محل النزاع منها ، فقالوا :

تطلق كلمتا الحسن والقبح على معان ثلاثة متقابلة هي :

١ ـ يطلق الحسن ويراد به (الملاءمة للطبع) ، ويطلق القبح في مقابله فيراد به (عدم الملاءمة للطبع) ، مثل : (هذا الصوت حسن) بمعنى أنه ملائم للطبع و (ذلك الصوت قبيح) بمعنى أنه غير ملائم للطبع .

٢ ـ يطلق الحسن ويراد به (الكمال) ، ويطلق القبح في مقابله فيراد به (النقص) أو (عدم الكمال) ، مثل : (العلم حسن) بمعنى أنه كمال للنفس ، و (الجهل قبيح) على اعتبار أنه نقص للنفس .

٣ ـ يطلق الحسن ويراد به « إدراك أن هذا الشيء أو ذاك مما ينبغي أن يفعل بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء ، والقبح بخلافه » ، مثل : (العدل حسن) و (الظلم قبيح) .

والمراد بالحسن والقبيح في موضوعنا هو القسم الثالث ، ويمكن تعريفهما بالتالي :

الفعل الحسن : هو الذي يمدح فاعله على فعله .
الفعل القبيح : هو الذي يذم فاعله على فعله .

وقد اتفق المتكلمة والفلاسفة من المسلمين على إمكان إدراك العقل للمعنيين الأولين للحسن والقبح .

واختلفوا في المعنى الثالث ، فوقع محلاً للنزاع بين الأشـاعرة والعـدلية ونقطة الخلاف فيه هي :

هل أن للأفعال قيماً ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع ؟ .

أي : هـل أن الحسن والقبح وصفـان ذاتيان لـلأفعـال ، أو أنهمـا ليسـا بـذاتيين ، وإنمـا يعـرضـان لــلأفعـال بسبب حكم الشــارع بحسن الفعـل أو قبحه ؟؟ .

« فقـالت الأشاعـرة : لا حكم للعقل في حسن الأفعـال وقبحها ، وليس الحسن والقبح عائدين إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع ، بل ان ما حسّنه الشارع فهو حسن ، وما قبّحه فهو قبيح » .

« وقالت العدلية : ان للأفعال قيماً ذاتيـة عند العقـل مع قـطع النظر عن حكم الشارع ، فمنها ما هو حسن في نفسه ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، ومنها ما ليس له هذان الوصفان ، والشارع لا يأمر إلاّ بما هو حسن ولا ينهي إلاّ عما هو قبيح » .

وعرف الأول ـ أعني قول الأشـاعرة ـ بـ (التحسين والتقبيـح الشرعيين) وعرف الرأي الثاني ـ أعني قول العدلية ـ بـ (التحسين والتقبيح العدليين)[1] .

مذهب الأشاعرة ودليله :

قال العضد الايجي :

« القبيح : ما نهي عنه شرعاً .

والحسن بخلافه .

ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها .

وليس ذلك عائـداً إلى أمر حقيقي في الفعـل ويكشف عنه الشـرع ، بل الشرع هو المثبت له والمبيّن .

ولو عكس القضية فحسّن ما قبّحه ، وقبّح ما حسّنـه ، لم يكن ممتنعاً ، وانقلب الأمر »[2] .

---

(١) انظر : مبادىء أصول الفقه ٨٥ ـ ٨٦ . (٢) المواقف ٣٢٣ .

ثم قال مستدلاً :

« لنا وجهان :

الأول : أن العبد مجبور في أفعاله . . وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح ، اتفاقاً .

بيانه :

أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر ، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح ، بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب كان ذلك اتفاقياً .

وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد ، وإلاّ تسلسل ، ووجب الفعل عنده ، وإلاّ جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل ، فيكون اضطرارياً .

وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبوراً »[1] .

« الثاني : لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف عنه ، لأن ما بالذات لا يزول ، واللازم باطل ، فانه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي ، بل يجب ، ويذم تاركه قطعاً ، وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل »[2] .

مذهب العدلية ودليلهم :

قال النصير الطوسي :

« وعند المعتزلة ان بديهة العقل تحكم بحسن بعض الأفعال . كالصدق النافع والعدل ، وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار .

والشرع أيضاً يحكم بهما في بعض الأفعال .

والحسن العقلي : ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم .

والقبح العقلي : ما يستحق به الذم .

والحسن الشرعي : ما لا يستحق به العقاب .

---

(١) المواقف ٣٢٤ .

(٢) المواقف ٣٢٥ .

والقبح (الشرعي) : ما يستحق به (العقاب) .

وبازاء القبح : الوجوب : وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم أو العقاب .

ويقولون بان الله لا يخلّ بالواجب العقلي ، ولا يفعل القبح العقلي البتة . وان من يخلّ بالواجب ، ويرتكب القبح بالاختيار جاهل أو محتاج »[1] .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الذي يدرك حسن الأفعال وقبحها في رأي الحكماء هو العقل العملي لا العقل النظري .

وإلى هنا ننتهي إلى أن العدل عند الأشاعرة هو ما يفعله الله تعالى لأن ما يفعله هو الحسن .

وأن العدل عند العدلية : هو أن الله لا يفعل إلّا ما هو حسن عقلاً .

دليل العدل :

والدليل على وجوب اتصافه بالعدل هو :

ــ انه لو لم يكن الله عادلاً لكان ناقصاً ، والنقص منتف بالضرورة فيثبت كونه عادلاً .

ــ « وأيضاً لو جاز عليه فعل القبيح لجاز عليه الكذب ، فيرتفع الوثوق بوعده ووعيده ، وترتفع الأحكام الشرعية ، وينقض الغرض المقصود من بعث الأنبياء والرسل »[2] .

وقرره شيخنا المظفر بالتالي :

« فلو كان يفعل الظلم والقبح ـ تعالى عن ذلك ـ فان الأمر في ذلك لا يخلو عن أربع صور :

١ ـ أن يكون جاهلاً بالأمر فلا يدري أنه قبيح .

٢ ـ أن يكون عالماً به ولكنه مجبور على فعله وعاجز عن تركه .

---

(١) قواعد العقائد ٤٥٢ .

(٢) النكت الاعتقادية ٤٠١ .

٣ ـ أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه ولكنه محتاج إلى فعله .

٤ ـ أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه ولا يحتاج إليه فينحصر في أن يكون فعله له تشهياً وعبثاً ولهواً .

وكل هذه الصور محال على الله تعالى ، وتستلزم النقص فيه ، وهو محض كمال ، فيجب أن نحكم أنه منزّه عن الظلم وفعل ما هو قبيح »[1] .

الموازنة :

من المكابرة أن ننكر أن يكون لمثل العدل والظلم قيم ذاتية يدركها العقلاء بما هم عقلاء ، إذ لا أدل على ذلك من وضع القوانين والأنظمة واتباع الأعراف في مختلف المجتمعات حاضرة وبادية .

فلولا إدراك أبنائها أن العدل بما هو عدل حسن ، وأن الظلم بما هو ظلم قبيح لما تواضعوا فيما بينهم ووضعوا الأنظمة لحفظ الحقوق وإقرار العدل .

فالقضية من البداهة والوضوح بمكان .

وعليه :

١ ـ للعدل مفهوم محدد ، وهو فعل الحسن العقلي .

٢ ـ ان معنى أن الله تعالى عدل : لا يفعل القبيح العقلي .

٣ ـ ان صفة العدل تساوق كونه حكيماً ، والحكمة وضع الشيء في موضعه ، والاتيان بالفعل في محله .

وقد جاء تقرير عقيدة العدل في أكثر من آية من القرآن الكريم ، منها :

١ ـ ﴿ **وما الله يريد ظلماً للعالمين** ﴾ ـ آل عمران ١٠٨ ـ

٢ ـ ﴿ **وما الله يريد ظلماً للعباد** ﴾ ـ غافر ٣١ ـ

٣ ـ ﴿ **والله لا يحب الفساد** ﴾ ـ البقرة ٢٠٥ ـ

٤ ـ ﴿ **وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين** ﴾ ـ الدخان ٣٨ ـ

٥ ـ ﴿ **وما خلقت الجن والأنس إلّا ليعبدون** ﴾ ـ الذاريات ٥٦ ـ

---

(١) عقائد الامامية ٦٤ ـ ٦٥ .

٦ ـ ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وانكم إلينا لا ترجعون ﴾ ـ المؤمنون ـ ١١٥ ـ

٧ ـ ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ﴾ ـ ص ٢٧ ـ

٨ ـ ﴿ لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها ﴾ ـ البقرة ٢٨٦ ـ

٩ ـ ﴿ان الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ ـ الاعراف ٢٧ ـ

١٠ ـ ﴿ ان الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى حقه وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ﴾ ـ النحل ٩٢ ـ .

حرية إرادة الإنسان :

وينسق على قضية العدل الإلهي قضية حرية إرادة الإنسان ، أو ما تعرف كلامياً بمسألة الجبر والتفويض أو الجبر والاختيار .

ودراسة هذه المسألة تعني البحث في أفعال الإنسان الصادرة عنه وعلاقتها بقدرة الله تعالى .

ويتلخص فحوى القضية في : هل أن الإنسان مجبور ومقسور على أفعاله الإرادية .

وبتعبير آخر :

هل الإنسان مسلوب الإرادة ، وجميع أفعاله مخلوقة لله تعالى ؟

أو أنه حر الإرادة ، وله الإختيار في أن يفعل أو لا يفعل ؟ فتكون جميع أفعاله مخلوقة له وليس للإرادة الإلهية أي دخل بها ؟

أو أن أفعاله في وضع هو بين بين ؟ .

والأقوال في المسألة هي :

١ ـ الجبر .

٢ ـ التفويض (القدر) .

٣ ـ الإختيار(الأمر بين الأمرين) .

٤ ـ الإكتساب (الكسب) .

٥ ـ الإستسلام .

الجبر :

الجبر : هو الإعتقاد بأن جميع أفعال الإنسان واقعة بقدرة الله وحدها .

وتسند وتنسب إلى الله حقيقة وإلى الإنسان مجازاً ، كما يقال (زالت الشمس) فإن نسبة الزوال إلى الشمس نسبة مجازية لأن الشمس ليست هي فاعل الزوال حقيقة ، وإنما الفاعل له حقيقة هو الله تعالى .

ففي رأي القائلين به : « الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب الأفعال إليه مجازاً كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : (أثمرت الشجرة) و (جرى الماء) و (تحرك الحجر) و (طلعت الشمس وغربت) و (تغيمت السماء وأمطرت) و (اهتزت الأرض وأنبتت) إلى غير ذلك »[1] .

ودليلهم على ذلك :

١ ـ ان الله تعالى هو المالك المطلق الذي لا شريك له في ملكه ، فله حق التصرف فيه وحده .

وعلى أساس منه إذا نسب التصرف فيه بخلق أو تدبير أو ما شاكل إلى غير الله نسبة حقيقية ، لزم منه وجود شركاء له في ملكه ، وهذا خلف .

٢ ـ الآيات القرآنية الكريمة التي تنسب بظاهرها أفعال العباد إلى الله تعالى ، مثل :

ـ ﴿ **وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله** ﴾ ـ النساء ٧٨ ـ .

ـ ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾ ـ الصافات ٩٦ ـ

ـ ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ ـ الانفال ١٧ ـ

ـ ﴿ **إن هي إلاّ فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي بها من تشاء** ﴾ ـ الاعراف ١٥٥ ـ .

---

(١) الملل والنحل ١/٨٧ .

التفويض :

التفويض : هو الإعتقاد بأن جميع أفعال الإنسان واقعة بقدرة الإنسان نفسه ، وحدها .

وسمي تفويضاً لأن القائلين به لم يعتقدوا أن لقدرة الله تعالى مدخلاً ولو غير مباشر في خلق فعل الإنسان ، فكأن الفعل فُوض أمر وجوده إلى الإنسان ، وبقدرته وحدها .

ويسمى أيضاً بـ (القدر) ويعرف القائلون به بـ (القدرية) و (المفوضة) .

وفي الدليل على ذلك :

قال القاضي المعتزلي : « فإن قال : أتقولون في أفعال العباد : إن الله ـ جل وعز ـ لم يخلقها ؟؟ .

قيل له : نعم ، بل هي من جهتهم واقعة حادثة .

والدليل على ذلك : ما سلف من أنها تقع بحسب قصدهم وعلومهم وقُدَرهم ، فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة ، ولو جهل الكتابة لم يصح أن تقع ، ولو أراد حمل الجبال لم يقع . ولو كان من فعل غيره فيه لكان جهله وعلمه وقلة قدرته وكثرتها بمنزلة واحدة .

وهذا يدل على أن أفعالهم حادثة من قبلهم .

وأيضاً فلأنهم يمدحون على الحسن من فعلهم ، وعلى القبيح يذمون ، فيلزمنا أن نمدح من يفعل الواجب ونذم من يفعل الظلم والسرقة ، ولا يحسن منا مدح على كونه وهيئته ، ولا ذمه على طوله وصورته .

وذلك من أول الدلالة على أن هذه الأفعال من جهته .

وأيضاً نحتاج في هذه الأفعال إلى آلات وقُدر وارتفاع الحواجز ، لأنه إذا أراد الرمي والإصابة فلا بد له من قوس وآلة ، وأن لا يكون بينه وبين المرمى حاجز ، وأن يكون عالماً ، وأن يكون قوياً ليبلغ الرمي بشدة اعتماده .

ولو كان من فعل الله تعالى لما احتاج إلى ذلك لأنه تعالى فيما يفعله لا

يحتاج إلى هذه الأمور ، تعالى الله عن ذلك .

وأيضاً فلأن فاعل ذلك مذموم ناقص سخيف في العقول ظالم ، فإن كان تعالى هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمه وأن يوصف بأنه ظالم ، وهذا كفر من قائله ، لأن الأمة بأسرها تقول إن من وصف الله بأنه ظالم فقد كفر ، لا بالقول لكن بالمعنى ، ومعناه أنه فعل الظلم ، فمن قال ذلك فهو كافر إذاً .

وأيضاً فلو كانت هذه الأفاعيل الله خلقها ، لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة ، لأنه تعالى لا يجوز أن يأمر بما لا يفعله وينهى عما خلقه .

والنبي كيف يدعو الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان والله تعالى هو الخالق للكفر فيهم والمانع لهم عن الإيمان ؟! .

ومن يأمر بالمعروف كيف يأمر به والمعروف ليس من فعله ؟!

وكيف ينكر المنكر وإنما خلقه فيه ؟! .

ولماذا نجاهد الأعداء والله خلقهم لذلك ؟! وكيف يحسن من الله تعالى المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الأفعال هو الذي خلقه ؟!

وهذا سخف من قائله .

وقال الفخر الرازي في معرض بيانه حجج القائلين بالتفويض :

« وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من عشرة أوجه :

الوجه الأول : ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد ، كقوله تعالى :

﴿ فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ﴾ .

﴿ إن يتبعون إلا الظن ﴾ .

﴿ ذلك بأن الله لم يكن مغيّراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم ﴾ .

﴿ بل سولت لكم أنفسكم أمراً ﴾ .

﴿ فطوعت له نفسه قتل أخيه ﴾ .

﴿ من يعمل سوءاً يجز به ﴾ .
﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾ .
﴿ ما كان لي عليكم من سلطان إلاّ أن دعوتكم ﴾ .

الوجه الثاني : ما في القرآن من مدح المؤمنين على الإيمان وذم الكافرين على الكفر ووعد الثواب على الطاعة ، ووعيد العقاب على المعصية كقوله تعالى :

﴿ واليوم تجزى كل نفس ما كسبت ﴾ .
﴿ اليوم تجزون بما كنتم تعملون ﴾ .
﴿ وابراهيم الذي وفّى ﴾ .
﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ .
﴿ هل تجزون إلاّ ما كنتم تعملون ﴾ .
﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ﴾ .
﴿ ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ﴾ .
﴿ اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة ﴾ .
﴿ إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون ﴾ .

الوجه الثالث : الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم .

أما التفاوت فكقوله تعالى :

﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾ .
﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه ﴾ . والكفر والظلم ليس بحسن . وقوله : ﴿ ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلاّ بالحق ﴾ ، والكفر ليس بحق .

وقوله : ﴿ ان الله لا يظلم مثقال ذرة ﴾ .
﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ .
﴿ وما ظلمناهم ﴾ .
﴿ لا ظلم اليوم ﴾ .

﴿ ولا يظلمون فتيلاً ﴾ .

الوجه الرابع : الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي ، كقوله تعالى : ﴿ كيف تكفرون بالله ﴾ ، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ، وعندكم أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراده منه ، وهو لا يقدر على غيره ، فكيف يوبخه عليه .

واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى : ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ﴾ ، وهو إنكار بلفظ الإستفهام .

ومعلوم أن رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ، ثم يقول له : (ما يمنعك من التصرف في حوائجي) كان ذلك منه مستقبحاً .

وكذا قوله : ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا بالله ﴾ .

وقوله لإبليس : ﴿ ما منعك أن تسجد ﴾ .

وقول موسى لأخيه : ﴿ ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ﴾ .

وقوله : ﴿ فما لهم لا يؤمنون ﴾ .

﴿ فما لهم عن التذكرة معرضين ﴾ .

﴿ عفا الله عنك لمِ أذنت لهم ﴾ .

﴿ لم تحرم ما أحلّ الله لك ﴾ .

وكيف يجوز أن يقول : ﴿ لِمَ تفعل ﴾ مع أنه ما فعله .

وقوله : ﴿ لم تلبسون الحق بالباطل ﴾ .

﴿ لم تصدون عن سبيل الله ﴾[1] .

وقال الصاحب[2] في فصل له في هذا المعنى : « كيف يأمر بالإيمان ولم يُرده ، ونهى عن الكفر وأراده ، ويعاقب على الباطل وقدّره ؟! وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول : أنّى تصرفون ، ويخلق فيهم الافك ثم يقول : أنّى يؤفكون ،

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٥٠ ـ ٣٥١ .

(٢) الصاحب : كافي الكفاة أبو القاسم اسماعيل بن عباد الطالقاني المتوفى سنة ٣٨٥ هـ ، كان زيدي الأصول حنفي الفروع ، انتصر للفكر المعتزلي في كتابه (أحكام القرآن) وجوّد فيه .

وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول : لم تكفرون ، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول : لم تلبسون الحق بالباطل ، وصدهم عن السبيل ثم يقول : لم تصدون عن سبيل الله ، وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال : ماذا عليهم لو آمنوا باليوم الآخر ، وذهب بهم عن الرشد ، ثم قال : فأنّى تذهبون ، وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ، ثم قال : فما لهم عن التذكرة معرضين » .

الوجه الخامس : الآيات التي ذكرها الله تعالى في معرض التهديد والتوبيخ ، فمنها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم ، كقوله تعالى :

﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ .

﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ .

﴿ قل اعملوا فسيرى الله عملكم ﴾ .

﴿ لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر ﴾ .

﴿ فمن شاء ذكره ﴾ .

﴿ فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً ﴾ .

وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه ، وأضافها إلى الله تعالى ، فقال : ﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ﴾ .

﴿ وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم من شيء ﴾ .

الوجه السادس : الآيات التي فيها أمر العباد بالاصغاء والمسارعة إليها قبل فواتها ، كقوله :

﴿ سارعوا إلى مغفرة من ربكم ﴾ .

﴿ سابقوا إلى مغفرة من ربكم ﴾ .

﴿ أجيبوا داعي الله وآمنوا به ﴾ .

﴿ استجيبوا لله وللرسول ﴾ .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم ﴾ .

﴿ فآمنوا خيراً لكم ﴾ .

﴿ اتبعوا أحسن ما أنزل لكم من ربكم ﴾ .

﴿ أنيبوا إلى ربكم ﴾ .

قالوا : وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الإتيان بها .

وكما يستحيل أن يقال للمقعد الزَّمِن : قم ، ولمن يرمى من شاهق : احفظ نفسك ، فكذا ها هنا .

الوجه السابع : الآيات التي حث الله تعالى فيها على الإستعانة به ، كقوله تعالى :

﴿ اياك نعبد واياك نستعين ﴾ .
﴿ فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾ .
﴿ استعينوا بالله ﴾ .

فإذا كان الله تعالى خالق الكفر والإيمان والمعاصي فكيف يستعان به .

وأيضاً يلزم بطلان الألطاف والدواعي ، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأي شيء يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى .

لكن الألطاف حاصلة كقوله تعالى :

﴿ أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ﴾ .
﴿ ولولا ان يكون الناس أمة واحدة ﴾ .
﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ﴾ .
﴿ فبما رحمة لنت لهم ﴾ .
﴿ ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ .

الوجه الثامن : الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم ، كقوله تعالى حكاية :

عن آدم : ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا ﴾ .
وعن يونس : ﴿ سبحانك إني كنت من الظالمين ﴾ .
وعن موسى : ﴿ ربِّ إني ظلمت نفسي ﴾ .
وقال يعقوب لأولاده : ﴿ بل سوّلت لكم أنفسكم ﴾ .
وقال : ﴿ من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي ﴾ .
وقال نوح : ﴿ رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم ﴾ .

قالوا : فهذه الآيات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم .

الوجه التاسع : الآيات الدالـة على اعتراف الكفـار والعصاة بـأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم ، كقوله تعالى :

﴿ ولو تري إذ الظالمون موقوفون عند ربهم - إلى قوله - أنحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم ، بل كنتم مجرمين ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ﴾ .

﴿ كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها - إلى قوله - فكذبنا وقلنا ﴾ .

وقوله : ﴿ أولئك ينالهم نصيب من الكتاب - إلى قوله - فذوقـوا العذاب بما كنتم تكسبون ﴾ .

الوجه العاشر : الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية ، وطلب الرجعة ، كقوله تعالى :

﴿ وهم يصطرخون فيهـا ربنا أخـرجنا نعمـل صـالحاً غيـر الـذي كنـا نعمل ﴾ .

﴿ ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ قال رب ارجعون لعلّي أعمل صالحاً ﴾ .

﴿ ولو تـرى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم ﴾ . .

﴿ أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة فأكون من المحسنين ﴾ .

فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من يديه ولا من خلفه »[1] .

الاختيار :

وهـو مذهب الامـامية ، وسمّـوه (الأمر بين الأمـرين) افادة من الكلمـة المأثورة عن الإمام الصادق عليه السّلام : (لا جبـر ولا تفويض ولكن أمـر بين أمرين)[2] .

---

(١) تلخيص المحصل ٣٢٨ - ٣٣٢ .

(٢) التوحيد للصدوق ٣٦٢ .

وسماه الإمام الهادي عليه السّلام في رسالته في (الرد على أهل الجبر والتفويض) المذكورة في كتاب (تحف العقول) بـ (العدل) و (المنزلة بين المنزلتين) .

ويريدون به :

أن أفعال الإنسان الإرادية تصدر عن الإنسان باختياره من غير جبر ولا إكراه ، فإن شاء فعل ، وإن لم يرد لم يفعل .

وفي الوقت نفسه يباشرها الإنسان بالقوة والقدرة التي خلقها الله فيه .

فإذا أسندت إلى قوة الإنسان وقدرته المباشرة للفعل كانت من الله تعالى ، لأن الله قادر على أن يسلب الإنسان القوة التي أقدره بها على الفعل فلا يستطيع الاتيان به ، وقادر على أن يخلي له السبيل إلى الفعل فيفعله .

وإن أسندت إلى إرادة الإنسان واختياره كانت من الإنسان لأنه إن أراد واختار وقع الفعل ، وإن لم يرد ولم يختر لم يقع الفعل .

فالله تعالى لم يسلب الإنسان إرادته فيكون الإنسان مجبوراً على الفعل أو الترك ، بحيث تتحول أفعاله الإرادية في واقعها إلى أفعال غير إرادية ، لا دخل للإنسان في وجودها وحدوثها .

كما أنه تعالى لم يترك الإنسان بحيث لا تدخل له في فعله حتى بإرادة التشريع ، فتكون أفعاله بخيرها وشرها لا علاقة لها بالله إطلاقاً .

وببيان آخر :

ان أفعال الإنسان غير الإرادية كنشأته ونموه وسيره في مختلف مراحل تكوينه ، ووجوده من مني يمنى ثم تطوراته جنيناً فرضيعاً فناشئاً فيافعاً فشاباً فكهلاً فشيخاً ، إلى أن يموت ، وما بعد الموت ، خاضعة لإرادة الله التكوينية وأمره التكويني (كن فيكون) .

وأفعاله الإرادية على اختلاف أنماطها السلوكية خاضعة لإرادة الله التشريعية وأوامره ونواهيه الشرعية .

والفرق بين الإرادتين في التأثير وتحقق الفعل :

ان الإرادة التكوينية علة تامة لوقوع الفعل ، فعند تعلقها بالفعل مع توافر شروط التأثير والإيجاد لا يتخلف الفعل عن الوقوع والحدوث بحال من الأحوال .

أما الإرادة التشريعية فليست علة تامة لوقوع الفعل ، وإنما هي جزء من أجزاء العلة لوقوع الفعل ، وليست هي الجزء الأخير الذي به تتم العلة فيصدر عنها الفعل ، وإنما الجزء الأخير الذي تتم به العلة فيصدر عنه الفعل هو إرادة الإنسان ، فإن أراد الإنسان الفعل تمت العلة ووقع الفعل ، وإن لم يرده لا يقع .

وبتعبير آخر :

ان الله أراد وقوع الفعل المأمور به شرعاً وأراد عدم وقوع الفعل المنهي عنه شرعاً ، لكن إرادته تعالى هنا إرادة شرعية لا كونية ، وترك تمامية العلة لاختيار الإنسان .

وذلك ليصح التكليف ويحسن الحساب وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب .

ومن هنا سميته بـ (الإختيار) للزوم وجود عنصر الإختيار في تحقق الفعل الإرادي من الإنسان .

واستدلوا على ذلك :

١ ـ بأن هناك فرقاً واضحاً وضوحاً بديهياً بين الفعل الإرادي للإنسان والفعل اللاإرادي .

ذلك أن الفعل الإرادي تابع للقصد والداعي فيستطاع فعله وتركه بخلاف الفعل غير الإرادي .

٢ ـ بالآيات القرآنية الظاهرة في إسناد الفعل إلى الإنسان أمثال :

﴿ فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ﴾ ـ البقرة ٧٩ ـ

﴿ حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ ـ الانفال ٥٣ ـ

﴿ من يعمل سوءاً يجز به ﴾ ـ النساء ١٢٣ ـ

٣ ـ بالأحاديث المروية عن أهل البيت عليهم السّلام الدالة على الاختيار أو الأمر بين الأمرين ، أمثال :

ما عن الإمام الصادق : (ان الله عز وجل خلق الخلق فعلم ما هم سائرون إليه ، وأمرهم ونهاهم ، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به ، وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه ، ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلّا بإذن الله)[1] .

ما عنه أيضاً : (قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من زعم أن الله تبارك وتعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ، ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله)[2] .

ما عن محمد بن عجلان : قال : قلت لأبي عبد الله عليه السّلام : فوّض الله الأمر إلى العباد ؟

فقال : الله أكرم من أن يفوّض إليهم .

قلت : فأجبر الله العباد على أفعالهم ؟

فقال : الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثم يعذبه عليه[3] .

ما عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام : قال : سألته ، فقلت له : الله فوّض الأمر إلى العباد ؟

قال : الله أعزّ من ذلك .

قلت : فأجبرهم على المعاصي ؟!

قال : الله أعدل وأحكم من ذلك .

ثم قال : قال الله عز وجل : يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني .

عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك[4] .

---

(١) التوحيد ٣٥٩ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ٣٦١ .

(٤) م . ن . ٣٦٢-٣٦٣ .

الاكتساب (الكسب) :

وهو عقيدة أهل السنة جميعاً أشعرية وماتريدية وسلفية ، ففي كتاب (العقيدة الواسطية) لابن تيمية ما نصه : « للعبد قدرة وإرادة وفعل وهبها الله له ، لتكون أفعاله منه حقيقة لا مجازاً .

فهي من العبد كسباً ومن الله خلقاً »[1] .

وفي وصية الإمام أبي حنيفة(رض) لأصحابه : « نقر بأن العبد مع أعماله واقراره ومعرفته مخلوق .

فلما كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة)[2] .

وفي كتاب (الابانة) لأبي الحسن الأشعري : « إن أعمال العبد مخلوقة لله مقدورة كما قال : خلقكم وما تعملون »[3] .

وقال الشهرستاني : « قال الأشعري : العبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والإرادة .

والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر .

فعن هذه قال : المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة »[4] .

وفي كتاب (مقالات الإسلاميين) للأشعري : « واختلف الناس في معنى القول إن الله خالق :

فقال قائلون : معنى ان الله خالق : ان الفعل وقع منه بقدرة قديمة ، فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلّا خالق .

---

(١) ص ٦٣ .

(٢) انظر : الطبقات السنية في تراجم الحنفية ١/٦٣ .

(٣) ص ٩ .

(٤) الملل والنحل ١/٩٦ - ٩٧ .

ومعنى الكسب : أن يكون الفعل بقدرة محدثة . فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق . ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب . وهذا قول أهل الحق »[1] .

فمعنى الإكتساب أو الكسب أو كسب العبد : هو « أن العبد إذا صمّم العزم فالله يخلق الفعل فيه »[2] .

وأريد بهذا : « الجمع بنسبة ما يسمى خلقاً إلى الله تعالى ، ونسبة ما يسمى كسباً وطاعة ومعصية إلى العباد .

ولم يريدوا بكون الأفعال خلق الله تعالى نفي كونها أفعال العباد ، كما لم يريدوا بكونها كسباً للعباد نفي أنها خلق الله .

وبالجملة : فلم يريدوا نسبتها إلى الله تعالى وحده من كل جهة ، إذ لم تكن كسباً ولا طاعة ولا معصية ، فإن الطاعة والمعصية من الله تعالى وحده محالان .

ولا أرادوا نسبتها إلى العباد وحدهم ، لاعتقادهم أنها تسمى مخلوقة ، وان الخلق من العباد محال »[3] .

وفي كتاب (كشف المراد) : « وقال ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وأبو الحسن الأشعري : إن الله تعالى هو المحدث لها ، والعبد مكتسب ، ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى ، وهذا الاقتران هو الكسب .

وفسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى ، وكونه طاعة أو معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد »[4] .

---

(١) ص ٥٣٨ ـ ٥٣٩ .
(٢) ايثار الحق على الخلق ٣١٧ .
(٣) م . ن . ٣١٥ ـ ٣١٦ .
(٤) ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ .

وخلاصته :

أن العبد عندما يختار الفعل (طاعة كان أو معصية) وتتعلق إرادته به يخلق الله الفعل في العبد بقدرته تعالى التي يحدثها فيه مقارنة للاختيار .

وبمقارنته بالأمر بين الأمرين نتتهي إلى الفارق التالي :

ان الامامية يذهبون إلى أن الإنسان هو الذي يختار الفعل ويخلقه ، ولكن بالقوة والقدرة الإنسانية التي منحها الله إياه .

ان أهل السنة يذهبون إلى أن الإنسان هو الذي يختار الفعل أيضاً .

إلا أن الله تعالى هو الذي يخلقه عن طريق خلق القدرة الحادثة فيه المقارنة للاختيار .

وبمقارنته مع الجبريين ننتهي إلى الفارق التالي :

أن كلاً من الجبريين والكسبيين يذهب إلى أن الفعل من خلق الله تعالى .

إلاّ أن المجبرة يقولون هو بقدرة الله القديمة .

والكسبيين يرون أنه بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله في العبد عند اختياره للفعل .

ومن هنا رأينا غير واحد من المؤلفين الكلاميين اعتد القائلين بالكسب من المجبرة .

ويشيع هذا بشكل بارز في مؤلفات الامامية الكلامية بنصهم على أن الأشاعرة جبريون .

واستدلوا على ذلك :

١ ـ بأن فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى . ولا شيء مما هو مقدور لله واقع بقدرة العبد ، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد[1] .

٢ ـ بالآيات الدالة على أن كل شيء هو مخلوق لله أمثال :

﴿ ان الله خالق كل شيء ﴾ ـ الانعام ١٠٢ ـ

---

(١) المواقف ٣١٢ .

﴿ وخلق كل شيء ﴾ ـ الفرقان ٢ ـ

﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ ـ الصافات ٩٦ ـ

﴿ هل من خالق غير الله ﴾ ـ فاطر ٣ ـ

﴿ لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ﴾ ـ الفرقان ٢٥ ـ

الاستسلام :

الاستسلام أو الاستسلام لله ، تعبير أطلقه الشيخ عبد الحليم محمود في كتابه (الفكر الفلسفي في الإسلام) على موقف السلف (الصحابة) من مشكلة القدر .

قال : « ورأي الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أن الله قد صرح بأنه أكمل دينه ، وأتم نعمته على المسلمين ، فأخذوا أنفسهم بالتزام ما أتى به على الوجه الذي أتى به .

وقد أثبت القرآن وجود الله ، وأثبت دليله ، فهم يؤمنون بوجود الله ، وتطمئن نفوسهم إلى دليل القرآن على وجوده ، وكذلك الأمر في وحدانية الله وقدرته وبقية صفاته .

وقد استفاض القرآن في الإستدلال على رسالة الرسول صلى الله عليه وآله ، فهم يثبتونها ويستدلون بما استدل به القرآن .

وقد أثبت القرآن البعث وأقام عليه الدليل ، فهم يثبتونه ، ويقيمون عليه دليل القرآن .

يقتصر السلف إذن في الإستدلال على معرفة الله ووحدانيته وصدق الرسول صلى الله عليه وآله وعلى اليوم الآخر على ما ورد في الكتاب الكريم »[1] .

ثم قال : « ذلك هو منهج السلف ومنهج من سار على طريقتهم ، بيد أنه عرض لهم بعض المشاكل ، منها مشكلة القدر ، ومشكلة الصفات .

---

(١) ص ١١٥ .

أما مشكلة القدر فإنه قد ورد في القرآن آيات ربما تشعر بالجبر مثل :

﴿ وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله ﴾ .

﴿ ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم ـ ان كان الله يريد أن يغويكم ـ هو ربكم وإليه ترجعون ﴾ .

﴿ من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء ﴾ .

وفيه آيات ربما تشعر بالاختيار :

﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ .

﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾ .

﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾ .

ولكن إذا تتبعنا الأحاديث ، وتتبعنا منزع كبار الصحابة ، رأينا أن الإتجاه كان ينحو نحو الإعتقاد بأنه لا تطرف في العالم طرفة عين ولا تهب فيه نسمة هواء ولا يحدث فيه حادث صغر أو كبر إلاّ بإرادة وتقدير من الله سبحانه وتعالى .

ولقد ملأت فكرة الألوهية قلوبهم وسيطرت على نفوسهم ، فاستسلموا لله خاضعين مؤمنين بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن »[1] .

ثم قال : « هذا الموقف هو موقف الإستسلام لله .

وإذا أردنا الدقة قلنا : إنه ليس موقف الجبر ، وليس موقف الاختيار ، وليس موقف الكسب ، إنه موقف الإستسلام لله .

ويتمثل هذا الموقف فيما يروى عن علي عليه السّلام قال : « كنا في جنازة ببقيع الغرقد ، فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقعد وقعدنا حوله ، وبيده مخصرة ، فجعل ينكث بها الأرض ، ثم قال : ما منكم من أحد إلاّ وقد كُتب مقعده من النار ومقعده من الجنة » فقالوا : يا رسول الله ، أفلا نتكل على كتابنا ؟ .

---

(١) ص ١٢٢ ـ ١٢٣ .

فقال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له ، أما من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل السعادة ، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء .

ثم قرأ : ﴿ فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ﴾ .
وإذا أنعمنا النظر في هذا الحديث وجدنا فيه نوعاً من الغرابة ، أو نوعاً من الطرافة .

وطرافته أو غرابته آتية من أنه مُرْبِكٌ للجبريين ، ومربك للاختياريين ، ومربك للكسبيين .

فصدره يتجه للجبر ، وفيما يتلو يأمر بالعمل ، وينتهي الحديث بآية قرآنية ترشد إلى أن تيسير الله الصراط المستقيم للإنسان إنما هو مترتب على الإحسان والتقوى والتصديق بالحسنى .

ولكن الحديث في جملته لا يرشد إلّا إلى الإستسلام لله »[1]

الموازنه :

يرجع الخلاف في المسألة إلى مفارقات وقعت في منهج البحث ، تمثلت في التالي :

١ ـ ما يبدو ظاهراً من تناف بين دلالات الآيات القرآنية الواردة في موضوع فعل الإنسان .

فقد رأينا أن المجبرة استدلوا بالآية الكريمة : ﴿ **وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله** ﴾ ـ النساء ٧٨ ـ .

وفي مقابلها يستدل نفاة الجبر بالآية التي تليها وهي : ﴿ **ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك** ﴾ ـ النساء ٧٩ ـ .

والمفارقة المنهجية هنا هي : أن يستدل بهاتين الآيتين على فعل الإنسان وهما لا علاقة لهما به .

(١) ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

وذلك أن الحسنة والسيئة لم تستعملا بما لهما من مصطلح ترسخ مدلوله العلمي بعد عصر النزول وهو الطاعة والمعصية .

وإنما استعملتا بما لهما من معنى لغوي آخر ، ومن المعلوم أن اللفظ إذا كان له أكثر من معنى لغوي يرجع في تعيين المقصود منه إلى القرائن المحتفة به سياقاً أو غيره .

والحسنة والسيئة كما تطلقان في اللغة على الطاعة والمعصيـة تستعملان أيضاً في النعمة والبلية ، وهما هنا بمعنى النعمة والبليـة بقرينـة مناسبـة النزول والسياق كما سيأتي .

جاء في (لسان العرب) : « وقوله تعالى ﴿ ربنا آتنا في الدنيا حسنة ﴾ ، أي نعمة ، ويقال : حظوظاً حسنـة ، وقولـه تعالى ﴿ وان تصبهم حسنـة ﴾ أي نعمة ، وقوله ﴿ ان تمسسكم حسنة تسؤهم ﴾ أي غنيمة وخصب ﴿ وان تصبكم سيئة ﴾ أي مَحْلٌ »[1] .

وفي معناهما اللغوي هذا « قـال ابن عباس وقتـادة : الحسنة والسيئـة : السراء والضراء والبؤس والرخاء ، والنعيم والمصيبة ، والخصب والجدب .

وقال الحسن وأبو زيد : هو القتل والهزيمـة ، والظفـر والغنيمة »[2] وفي مناسبة نزولها يقول الطبرسي : « اختلف في من حكي عنهم هذه المقالة :

فقيل : هم اليهود ، قالوا : ما زلنا نعرف النقص في أثمارنا ومزارعنا منذ قدم علينا هذا الرجل ، عن الزجاج والفراء .

فعلى هذا يكون معناه : وإن أصابهم خصب ومطر قالوا : هذا من عنـد الله ، وان أصابهم قحط وجدب ، قالوا : هذا من شؤم محمد ، كما حكى عن قـوم مـوسى : وإن تصبهم سيئة يـطيّـروا بمـوسى ومن معــه ، ذكـره البلخي والجبائي ، وهو المروي عن الحسن وأبي زيد .

---

(١) انظر : مادة : حسن .

(٢) مجمع البيان ٥/ ١٦٦ - ١٦٧ .

وقيل : هم المنافقون : عبد الله بن أبي وأصحابه الذين تخلفوا عن القتال يوم أحد ، وقالوا : الذين قتلوا في الجهاد لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا .

فعلى هذا يكون معناه : ان يصبهم ظفر وغنيمة قالوا : هذا من عند الله ، وإن يصبهم مكروه وهزيمة قالوا : هذه من عندك يا محمد بسوء تدبيرك ، وهو المروي عن ابن عباس وقتادة .

وقيل : هو عام في اليهود والمنافقين ، وهو الأصح .

وقيل : هو حكاية عمن سبق ذكره قبل الآية وهم الذين يقولون ربنا لم كتبت علينا .

وتقديره : وان تصب هؤلاء حسنة يقولوا : هذه من عند الله »[1] أما قرينة السياق فهي اسناد فعل الإصابة إلى الحسنة والسيئة ، ومعناه : ان الحسنة والسيئة هما اللتان وقعتا على الإنسان وأصابتاه ، فلو كانتا بمعنى الطاعة والمعصية لأسند فعل الاصابة إلى الإنسان وأوقع على الحسنة والسيئة ، فيقال : أصاب الإنسان حسنة ، وأصاب الإنسان سيئة لأن الإنسان هو الذي يفعل الطاعة والمعصية .

وهذا هو أسلوب القرآن الكريم في استعمال الفعل المذكور ، قال تعالى : ﴿ **ولئن أصابكم فضل من الله** ﴾ ـ النساء ٧٣ ـ ، وقال تعالى : ﴿ **وان تصبك مصيبة** ﴾ ـ التوبة ٥٠ ـ .

فالفضل بمعنى الحسنة مفهوماً واستعمالاً ، والمصيبة بمعنى السيئة مفهوماً واستعمالاً أيضاً .

وعليه : لا تنافي بين الآيتين ، كما أنهما ليستا من شواهد الجبر والاختيار ، فالاستدلال غير ناهض بالإثبات .

ويرجع سبب الإستدلال بهما هنا إلى توهم أن المراد بالحسنة والسيئة في الآيتين : الطاعة والمعصية ، وهذا من الخطأ في المنهج ، كما أشرت .

---

(١) م . ن ١٦٦ .

٢ ـ فصل الآية عن قرينة السياق التي تتدخل تدخلاً مباشراً وأساسياً في بيان وتحديد المعنى المقصود منها .

وهذا كما في الآية : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ ـ الصافات ٩٦ ـ . فإن الآية وردت في قصة النبي إبراهيم عليه السّلام مع أصنام قومه ، وفي السياق التالي : ﴿ فراغ إلىٰ آلهتهم فقال ألا تأكلون . ما لكم لا تنطقون . فراغ عليهم ضرباً باليمين . فأقبلوا إليه يزفّون . قال : أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ﴾ .

فإن اقتران الآية موضوع البحث بالآية التي قبلها دليل على أن المراد بقوله تعالى ﴿ وما تعملون ﴾ الأصنام التي ينحتونها ويعبدونها .

والمقصود بخلق الله تعالى للأصنام هو خلق المادة التي تُصنع منها كالحجر وأمثاله .

أما تجسيم المادة على شكل صنم فهو من صنع الإنسان من غير شك ، ويدل عليه قوله ﴿ ما تنحتون ﴾ حيث أسند النحت وهو خلق الصنم إليهم أي إلى الإنسان .

وهو من أسلوب القرآن الكريم في مثله ، ومنه : ﴿ يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابي وقدور راسيات ﴾ ـ سبأ ١٣ ـ ﴿ واصنع الفلك ﴾ ـ هود ١٣ ـ ﴿ أن اعمل سابغات ﴾ ـ سبأ ١١ ـ .

فإن مادة هذه الأشياء المذكورة في الآيات الكريمات هي من خلق الله تعالى ، وتجسيمها على شكل محاريب وتماثيل وجفان وقدور وفلك ودروع هي من خلق الإنسان وعمله وصنعه .

وعليه لا دلالة فيها على أن الله تعالى خالق لفعل الإنسان .

وكما في قوله تعالى : ﴿ فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسناً ان الله سميع عليم ﴾ ـ الانفال ١٧ ـ .

ذلك أن الآية الكريمة نزلت في مناسبة وقعة بدر ، تلك الوقعة التي لم تكن فيها القوى الحربية متكافئة بين المسلمين والمشركين :

فعدد المسلمين ٣١٣ وعدد المشركين ٩٥٠
وأفراس المسلمين ٣ وأفراس المشركين ١٠٠
وإبل المسلمين ٧٠ وإبل المشركين ٧٠٠

فالمسلمون قلة في العد والعدة والمشركون كثرة في العَدد والعُدد وهكذا حالة حربية لا يتوقع النصر فيها للقلة بحسب ظواهر مجريات الأمور.

لولا دعاء الرسول صلى الله عليه وآله واستغاثة المسلمين بالله تعالى واستجابته لهم، كما أخبر القرآن الكريم بقوله: ﴿ **إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بألف من الملائكة مردفين. وما جعله الله إلّا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلّا من عند الله إن الله عزيز حكيم. إذ يغشيكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام. إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان** ﴾ ـ الأنفال ٩ ـ ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ.

فالاستجابة من الله تعالى تمثلت كما أخبر به القرآن الكريم في التالي:

١ ـ الإمداد بألف مقاتل من الملائكة متتابعين.

٢ ـ البشرى بالنصر لتطمئن قلوب المسلمين.

٣ ـ إلقاء النعاس على المسلمين أمناً منه تعالى ليرفع به خوفهم الذي دخل نفوسهم بسبب قلتهم وكثرة عدوهم.

٤ ـ إنزال المطر لتطهير أبدان المسلمين من الحدث ولاذهاب رجز الشيطان من نفوسهم، والربط على قلوبهم بالوثوق بلطف الله بهم، وتثبيت أقدامهم لئلا تسوخ في الرمل.

٥ ـ الإيحاء إلى الملائكة بتثبيت قلوب المسلمين بإعانتهم في القتال.

٦ ـ إلقاء الرعب في قلوب المشركين.

يضاف إليه ظهور المعجز على يدي رسول الله صلى الله عليه وآله بتناوله حفنة من الحصى والتراب ورميها في وجوه المشركين فشاهت بها ذلّاً.

والمعجز لا يكون إلا بفعل الله تعالى.

فإذا قارنا هذه الأفعال من الله تعالى التي أدت إلى انتصار المسلمين وكسبهم المعركة ، وأفعال المسلمين رأيناها أبعد تأثيراً وأقوى مفعولاً .

وإلى هذا قصد قوله تعالى : ﴿ **ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة** ﴾ ـ آل عمران ١١٩ ـ .

فعندما تقول الآية : ﴿ **لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم** ﴾ ، تقول : إن فعلكم القتل إذا قورن بقتل الله لهم بواسطة الملائكة والتأييد بالنصر يكون فعلكم كأنه لا فعل بمقايسته بفعل الله تعالى .

فإذن هناك قتل من الله وقتل من المسلمين ، وليس نفياً لقتل المسلمين ونسبته لله تعالى ، وإنما هي مقارنة بين الفعلين .

أما الرمي بالحصى من قبل الرسول فإنه من المعجز الذي جرى على يد الرسول .

والمعجز لا يكون إلاّ من الله تعالى .

فالمراد به أن الرمي الحاصل من الرسول لم يكن بتأثير فعل الرسول صلى الله عليه وآله وإنما هو بتأثير فعل الله تعالى لأنه على نحو الإعجاز.

فلم يكن هناك فعلان نفي أحدهما وأثبت الآخر ، وإنما هو فعل واحد ، وهو فعل الله تعالى ، ولأنه معجزة للرسول أجراه الله تعالى على يديه .

فليس في الآية نفي لفعل الإنسان ونسبته إلى الله تعالى .

ومن هنا ينبغي أن يعلم « أن النصوص القرآنية لا تدرك حق إدراكها بالتعامل مع مدلولاتها البيانية واللغوية فحسب .

إنما تدرك أولاً وقبل كل شيء بالحياة في جوها التاريخي والحركي وفي واقعيتها الإيجابية وتعاملها مع الواقع الحي .

وهي ـ وإن كانت أبعد مدى وأبقى أثراً من الواقع التاريخي الذي جاءت تواجهه ـ لا تنكشف عن هذا المدى البعيد إلاّ في ضوء ذلك الواقع التاريخي »[1] .

---

(١) في ظلال القرآن .

٣ ـ اعتماد العموم في آيات الخلق ، مثل قوله تعالى :

ـ ﴿ وخلق كل شيء ﴾ .

ـ ﴿ خالق كل شيء ﴾ .

من دون الرجوع إلى مخصصاته العقلية والشرعية ، التي تتمثل في أن العقل لا يجوّز ، بل ينفي نسبة الظلم إلى الله تعالى لمنافاة ذلك لعدله وكماله المطلق .

وكذلك القرآن الكريم في أمثال الآيات التاليات :

ـ ﴿ وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم ﴾ ـ هود ١٠١ ـ

ـ ﴿ وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ ـ النحل ١١٨ ـ

ـ ﴿ وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين ﴾ ـ الزخرف ٧٦ ـ

ـ ﴿ وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون ﴾ ـ آل عمران ١١٧ ـ

ـ ﴿ وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ ـ النحل ٣٣ ـ

ـ ﴿ ان الله لا يظلم مثقال ذرة ﴾ ـ النساء ٤٠ ـ

ـ ﴿ ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون ﴾ ـ يونس ٤٤ ـ

ـ ﴿ ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً ﴾ ـ الكهف ٤٩ ـ

ـ ﴿ وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ ـ التوبة ٧٠ ـ

ـ ﴿ وما الله يريد ظلماً للعالمين ﴾ ـ آل عمران ١٠٨ ـ

ـ ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ ـ غافر ٣١ ـ

ـ ﴿ وأن الله ليس بظلام للعبيد ﴾ ـ آل عمران ١٨٢ ـ

ـ ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ ـ فصلت ٤٦ ـ

ـ ﴿ وما أنا بظلام للعبيد ﴾ ـ ق ٢٩ ـ

وإلى جانب هذه الآيات هناك آيات أخرى تنفي نسبة الشر إلى الله تعالى ، وثالثة تنسب فعل الشر إلى الإنسان وإلى الشيطان . وهذه كسابقتها في نفي الظلم عنه تعالى ، وهي أمثال :

ـ ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ـ البقرة ٢٠٥ ـ

ـ ﴿ ان الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ ـ الاعراف ٢٧ ـ

ـ ﴿ ان الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى حقه وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ﴾ ـ النحل ٩٠ ـ

ـ ﴿ انما تعبدون من دون الله أوثاناً وتخلقون إفكاً ﴾ ـ العنكبوت ١٧ ـ

ـ ﴿ قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين ﴾ ـ القصص ١٥ ـ

ـ ﴿ ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً ﴾ ـ النساء ١١٦ .

ـ ﴿ ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً ﴾ ـ النساء ١٣٦ ـ

ـ ﴿ ومن يعصِ الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً ﴾ ـ الأحزاب ٢٦ ـ

ـ ﴿ وأضل فرعون قومه وما هدى ﴾ ـ طه ٧٩ ـ

ـ ﴿ ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس ﴾ ـ فصلت ٢٩ ـ

ـ ﴿ وما أضلنا إلاّ المجرمون ﴾ ـ الشعراء ٩٩ ـ

ـ ﴿ لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني ﴾ ـ الفرقان ٢٩ ـ

ـ ﴿ إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا ﴾ ـ الأحزاب ٦٧ ـ

فإذن لا بد من التخصيص هنا باستثناء واخراج ما هو ظلم وشر وقبيح من أفعال الإنسان عن عموم (كل شيء) بهذا المخصص العقلي الشرعي .

وعليه تكون أفعال الإنسان المشمولة بعنوان الظلم مستثناة من هذا العموم .

ولاستثناء واخراج أفعال الأنسان الأخرى ، وهي الأفعال التي ليست بظلم يُرجع إلى المخصص العقلي القائل بأن نسبة خلق أفعال الإنسان الاختيارية إلى الله تعالى يلزم منه بطلان الأمر والنهي والطاعة والمعصية والثواب والعقاب وبعث الرسل وإنزال الكتب .

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له   إياك إياك أن تبتل بالماء

فتعلق الأوامر والنواهي الشرعية بأفعال الإنسان دليل على أن أفعاله مخلوقة له .

ونخلص من هذا إلى أن أفعال الإنسان مستثناة من العموم بالتخصيص المذكور .

على أننا نستطيع أن نذهب إلى أن سلوك الإنسان الإختياري بما أنه خاضع تشريعياً إلى الأوامر والنواهي الشرعية لا ينفك في وجوده عن تحققه في مجالين متلازمين هما :

١ ـ المجال الواقعي .
٢ ـ المجال الإعتباري .

والفعل في المجال الواقعي هو من الله تعالى لأنه لا يتحقق في الواقع الخارجي إلاّ عن طريق القوة التي أودعه الله تعالى في الإنسان وبتغريز دوافعه الفطرية لايجاده في النفس الإنسانية ، وهو ما تسميه الآية الكريمة بالإلهام ﴿ ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها ﴾ .

وفي المجال الإعتباري هو من الإنسان وحده وهو ما تشير إليه الآية الكريمة : ﴿ إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وامّا كفوراً ﴾ ، وهو الذي يقال له طاعة ومعصية ، وعليه يترتب الثواب والعقاب .

فالفعل ـ خيراً كان أو شراً ـ واقع باختيار الإنسان وبقدرته الإنسانية .

ومن المعلوم أن قدرة الإنسان مخلوقة لله تعالى ، ومعلولة لقدرة الله سبحانه .

وبهذا التسلسل الطولي في العلل والمعلولات ـ الفعل معلول ومخلوق لقدرة الإنسان مباشرة ـ وقدرة الإنسان مخلوقة ومعلولة للقدرة الإلهية يكون الفعل بهذا التسلسل العلّي مخلوقاً لله تعالى .

ولا جبر في ذلك ولا قهر لتخلل عنصر الإختيار شرطاً في صدور الفعل عن القدرة الإنسانية .

ولنضرب لهذا مثالاً ابتغاء توضيحه : (الإتصال الجنسي) : ان الإتصال الجنسي بين الرجل والمرأة بمعنى مباشرة الفعل أمر واقعي ، وكونه نكاحاً أو سفاحاً أمر اعتباري .

واعتداده طاعة أو معصية ، واعتداد تعلق الثواب أو العقاب به لا بلحاظ أنه إتصال جنسي ، وإنما بلحاظ كونه نكاحاً أو سفاحاً .

فباعتباره اتصالاً جنسياً صادراً عن قدرة الإنسان وهي مخلوقة لله تعالى يدخل في عموم خلق الله لكل شيء عن طريق هذا التسلسل العللي .

وباعتبار اختياره طاعة أو معصية يخرج من العموم بالمخصص المذكور .

ويبدو أن القائلين بأن فعل الإنسان مخلوق لله وبقدرته القديمة وحدها وهم الجبرية ، والقائلين بأن فعل الإنسان مخلوق لله بقدرته القديمة ومكسوب للإنسان بقدرته الحادثة وهم السنة ، لم يقولوا بأنه مخلوق للإنسان في الوقت الذي هو مخلوق لله ، للزومه توارد علتين على معلول واحد .

ولكن عندما ندرك أن هناك فرقاً بين توارد العلتين على المعلول الواحد تواردا طولياً بمعنى أن يكون المغلول صادراً عن علة ، وتلك العلة معلولة لعلة أخرى ، بحيث يكون المعلول الأول معلولاً لعلته المباشرة ، ومعلولاً لعلتها بواسطتها ، فيكون على هذا معلولاً لعلتين تواردتا عليه ولكن في تسلسل طولي ، وهذا غير محال . . وبين توارد العلتين على المعلول الواحد تواردا عَرْضياً بمعنى أن كلاً من العلتين علة مباشرة للمعلول ، والمعلول صادر عن كل منهما مباشرة ، وهذا هو المحال ، وليس منه مسألتنا ، بل هي من التوارد العللي الطولي .

كما أنه يجب أن يفرق في العلل الطولية بين الفاعل بمعنى ما منه الوجود ، والفاعل بمعنى ما به الوجود .

فالعلة المباشرة هي ما به الوجود فيصح نسبة الفعل إليها على هذا الأساس .

والعلة الأولى في سلسلة العلل هي ما منه الوجود ، وأيضاً يصح نسبة الفعل إليها على أساس أن الوجود منها .

وعليه ان اريد من قولهم : إن الله خالق كل شيء ، يعم خلقه لأفعال الإنسان ، بمعنى أن قدرة الله تعالى في طول قدرة الإنسان التي هي الخالق المباشر للفعل ، لا خلاف في ذلك .

وان أرادوا أن الله الخالقُ المباشرُ لفعل الإنسان ، والإنسان ليس له إلاّ الإختيار فقط .

فبالإضافة إلى أنه لا دليل عليه هو عين الجبر المتنازع فيه والمرفوض بداهةً ، لاستلزامه الجبر على العقاب ، وهو الظلم الذي أكد القرآن الحكيم والعقل السليم نفيه وتنزيه الله عنه .

٤ ـ تناول الآيات التي تنسب في ظاهرها الاضلال إلى الله تعالى من دون مقارنتها بما مرَّ من آيات نفي الظلم عن ساحته تعالى وتنزيهه عن الاضلال ونحوه .

ومن هذه الآي :

ـ ﴿ أتريدون أن تهدوا من أضل الله ﴾ ـ النساء ٨٨ ـ

ـ ﴿ فمن يهدي من أضل الله ﴾ ـ الروم ٢٩ ـ

ـ ﴿ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم ﴾ ـ الجاثية ٢٣ ـ

ـ ﴿ إن هي إلاّ فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي بها من تشاء ﴾ ـ الاعراف ـ ١٥٥ ـ

ـ ﴿ ومن يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ ـ الاعراف ١٨٥ ـ

ـ ﴿ طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم ﴾ ـ النحل ١٠٨ ـ

ـ ﴿ ونبلوكم بالخير والشر فتنة وإلينا ترجعون ﴾ ـ الأنبياء ٣٦ ـ

ـ ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ﴾ ـ آل عمران ٨ ـ

ـ ﴿ ومن يهد الله فهو المهتدِ ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً ﴾ ـ الكهف ١٧ ـ .

ذلك أن هذه الآيات متى قورنت مع تلك لا بد من التماس وجه آخر في تفسيرها غير ما يتراءى من ظاهرها من معنى للاضلال الذي هو ضد الهداية لأن حملها على هذا المعنى يتنافى وما ثبت بالبرهان القاطع من أن الله تعالى لا يظلم أبداً ، ولا يأمر بغير الخير ولا يدل إلاّ على هدى . .

وقد وُجهت بأن المراد بها : ان الاضلال هنا بمعنى سلب عنايته تعالى وتوفيقه ممن يراه غير مستحق لهما فيقطع إفاضة الخير عليه والهداية إليه .

يقول الشيخ البلاغي : « المراد من الاضلال في هذه الموارد هو قطع

العناية عن المتمرد في جذبه إلى الإيمان والصلاح ، وذلك لأجل خروجه بتمرده عن كونه أهلاً للعناية والتوفيق »[1] .

وقد ورد في غير دعاء من الأدعية المأثورة طلب العبد أن يشمله الله تعالى بعنايته الدائمة ، كما في هذا الدعاء : (يا حي يا قيوم برحمتك استغيث ، لا تكلني إلى نفسي طرفة عين ، وأصلح شأني كله) .

وإذا رجعنا إلى معجمات اللغة نتعرف معنى الاضلال لنرى ما يناسب الموضوع ، وجدناها تذكر من معانيه ما يلي :

١ ـ أضله : وجده ضالاً ، تقول : (أضللت الشيء) إذا وجدته ضالاً ، كما تقول : (أحمدتُه وأبخلتُه) إذا وجدته محموداً وبخيلاً . ومنه الحديث : (ان النبي صلى الله عليه وآله أتى قومه فأضلهم) أي وجدهم ضلّالاً غير مهتدين إلى الحق[2] .

٢ ـ أضله : جعله ضالاً .

فالآي التي ورد فيها الاضلال بصيغة الفعل الماضي (أضل) يمكن حملها على معنى الوجدان ومن غير عناء تأويل أو تكلف ، بتفسير أن من وجده الله تعالى ضالاً فلا يهديه إلاّ هو سبحانه ﴿ **انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء** ﴾ بشموله له بعنايته وتوفيقه ، وذلك أن من لا تشمله العناية الإلهية لا يستطيع أحد هدايته ، وهو واضح .

ويمكن حملها على معنى الجعل كما هي في صيغة المضارع (تُضل) و (يضلل) وفي الألفاظ الأخرى (طبع) و (لا تزغ) .

وهنا نقول : قد يراد بالجعل هنا الجعل التكويني ، وقد يراد به الجعل التشريعي .

فالجعل التشريعي على نمط الدعاء القائل : (اللهم أغنني بحلالك عن حرامك) أي ما جعلته حراماً شرعاً .

---

(١) الرحلة المدرسية ٣٧٧ .

(٢) انظر : اللسان : مادة ضلل .

فتكون (أضل) و (يضل) بمعنى جعل ويجعل تشريع الضلال .

والجعل التكويني هو جعل القوة التي يقتدر بها الإنسان على فعل الضلال في تكوينه ﴿ ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها ﴾ .

فمتى فعل الإنسان الضلال كان ضلاله معلولاً لقدرته المعلولة لقدرة الله تعالى الواردة في طولها ، ويصح ـ كما تقدم ـ نسبة الفعل إلى كل علة من علله التسلسلية .

وننتهي من هذا إلى أن هذه الآي وأمثالها لا دلالة فيها على الجبر .

٥ ـ تفسير الآية وفق المعنى المشهور لمفرداتها من دون مقارنته بالمعاني الأخرى للمفردة وتعيين المناسب للمعنى الجملي للآية .

وجاء هذا في مثل الآية الكريمة ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ﴾ ـ الإسراء ١٦ ـ .

ان تفسير (امرنا) هنا بالأمر الإنشائي (الطلب من العالي إلى الداني) وتقدير أن المأمور به هو الفسق بقرينة (ففسقوا) لتتم دلالتها على الجبر يتنافى وما قدمنا من أن الله تعالى عادل حكيم يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي .

وقد وُجّه تفسيرها بأن الأمر فيها مطلق ، وتقييده بالفسق غير جائز لما تقدم .

وعليه لا بد من تقييده بما يتناسب وعدل الله تعالى وحكمته ، وهو أن يكون المراد : أمرنا المترفين بأوامر الصلاح والعدل والإحسان فخالفوا أوامر الحق وفسقوا »[1] .

وكما قلت ، فإننا إذا رحنا نلملم معاني (أمَرَ) من مظانه في كتب اللغة والأدب سنجد أن من معاني (أَمَرَ) : كَثُرَ) من التكثير والكثرة .

قال أبو علي القالي في أماليه : « وأنشدنا أبو زيد :

أُمٌّ جَوَارٍ ضَنْؤُها غيرُ أَمِرْ

(١) الرحلة المدرسية ٣٨١ .

ضنئوها : نسلها .

وأَمِرَ المالُ وغيره يَأْمَرُ أَمَرَةً وأَمَراً إذا كثر ، قال الشاعر :

والأثم من شر ما يصال به والبركا لغيث نبتُهُ أَمِرُ

ويقال في مَثَلٍ : (في وجه مالك تعرف أَمَرَتَه) وأَمَرَتَه ، أي نماءه ، وقال الله تعالى : ﴿ واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ﴾ أي كثّرنا ، وقال أبو عبيدة : يقال : خير المال نخلة[1] مأبورة أو مهرة مأمورة ، فالمأمورة : الكثيرة الولد ، من آمرها الله . أي كثّرها »[2] .

وفي مجاز القرآن لأبي عبيدة : « واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها : أي أكثرنا مترفيها ، وهي من قولهم : قد أَمِرَ بنو فلان ، أي كثروا ، فخرج على تقدير قولهم : علم فلان وأعلمته أنا ذلك ، قال لبيد :

كل بني حرةٍ قُصارهُم قُلٌّ وان اكثرتْ من العددِ
إن يغبطوا يهبطوا وان أَمِروا يوماً يصيروا للهُلْك والنفد[3] » .

فالمناسب أن تفسر عبارة (أمرنا) بـ (كثّرنا) ، وذلك أن الترف من لوازم الغنى ، والغنى إذا فشا وانتشر نتج عنه الطغيان ﴿ كلاّ إن الإنسان ليطغى . ان رآه استغنى ﴾ ـ العلق ٦و٧ ـ ، والطغيان من بطر المعيشة الموجبة للاهلاك ﴿ وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها ﴾ ـ القصص ٥٨ ـ .

وفي ضوئه : ليس في الآية موضوع البحث ما يدل على جبر أو قهر .

٦ ـ دراسة الموضوع من الموضوعات القرآنية بالاقتصار على جانب منه من غير الرجوع إلى الجوانب الأخرى للموضوع ، وذلك مثل دراسة موضوع تعليق القرآن مشيئة الإنسان على مشيئة الله تعالى . كما في الآي التالية :

ـ ﴿ لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلاّ أن يشاء الله ﴾ ـ الكهف ٢٣ ـ .

---

(١) في الأمالي (سكة) وتصويبها من مجاز القرآن ١/ ٣٧٣ .
(٢) الامالي ١/١٠٣ .
(٣) مجاز القرآن ١/٣٧٢ ـ ٣٧٣ ، وانظر : لسان العرب ـ مادة : أمر .

ـ ﴿ وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله ﴾ ـ الإنسان ٢٩ ـ .

ـ ﴿ وما يذكرون إلاّ أن يشاء الله ﴾ ـ المدثر ٥٦ ـ .

ـ ﴿ وما كانوا ليؤمنوا إلاّ أن يشاء الله ﴾ ـ الانعام ١١١ ـ .

فإن التعليق الظاهر من هذه الآي الكريمة نجده أيضاً في آيات الاذن وآيات التوكل ، مثل :

ـ ﴿ وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا باذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾ ـ ابراهيم ١١ ـ

ـ ﴿ وليس بضارهم شيئاً إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾ ـ المجادلة ١٠ ـ

ـ ﴿ واذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين ﴾ ـ آل عمران ١٥٩ ـ

ـ ﴿ ما أصاب من مصيبة إلاّ باذن الله ﴾ ـ التغابن ١١ ـ

ـ ﴿ وما كان لنفس أن تؤمن إلاّ باذن الله ﴾ ـ يونس ١٠٠ ـ

ـ ﴿ وما أرسلنا من رسول إلاّ ليطاع باذن الله ﴾ ـ النساء ٦٤ ـ

ـ ﴿ وما هم بضارين من أحد الاّ باذن الله ﴾ ـ البقرة ١٠٢ ـ

فان آي المشيئة إذا نظرت في إطار أمثالها من آي الإذن وآي التوكل يبين المقصود منها بوضوح لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً ، وتعضد آيه الأخرى .

وهي ـ كما تعرب عن ذلك ظواهرها ـ ترمي إلى أن تلفت نظر الإنسان إلى فعله الذي يوقعه بقدرته غير مستقل عن قدرة الله تعالى .

فكما أن قدرته معلولة لقدرة الله تعالى في أصل وجودها هي أيضاً مفتقرة في استدامة وجودها واستمرار بقائها إلى مدد فيضه تعالى . فلا حول ولا قوة للإنسان إلاّ من حول الله وبقوته .

ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل الفعل إذا تعلقت إرادة الله بخلافه ، أو سلبته قدرة الله تعالى قدرته على الاتيان بالفعل .

فكل فعل يعزم الإنسان على الإتيان به ينبغي له أن يضع نصب عينيه انه لا يقوى على الاتيان به إلاّ إذا كان معه مدد الفيض الإلهي واستمرارية القوة القادرة

على الفعل التي خلقها الله تعالى فيه .

فهذا اللون من الاستثناء (إلاّ أن يشاء الله) ، (إلاّ باذن الله) ، وكذلك الترغيب في التوكل والأمر به يشير إلى أن العلل والأسباب الواردة في طول القدرة الإلهية ، كما هي مفتقرة إليها في أصل وجودها ، هي أيضاً مفتقرة إليها في استدامة وجودها ، واستمرارية بقائها .

ويقول الشيخ البلاغي توضيحاً لمعنى الآية ﴿ لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلاّ أن يشاء الله ﴾ : « لم يقيّد القرآن إرادة الإنسان ولم يعلّق فعله بأنواعه على مشيئة الله ، بل لم يعلق إلاّ الفعل الذي يجزم الإنسان بغروره أنه سيفعله بقدرته في المستقبل مع غفلته عن كونه عرضة للموت والمرض والعوائق وتغيّر الأمور .

فالقرآن يوبّخ الإنسان على اغتراره بما عنده في وقته من القدرة فيتوهم بغروره بقاءه في المستقبل ويجزم بأنه يفعل غداً .

كأنه ليس له إله يغيّر الأمور ويقدّر عليه الموت والمرض والعوائق .

ويستلفته بتعليمه الراقي إلى دوام الإعتراف بعجزه وأن بقاء قدرته ومتعلقات إرادته ومواضيع فعله إنما هو بقدرة الإله العظيم المتصرف في العالم وبمشيئته »[1] .

وننتهي من هذا كله ـ وقد ضم نماذج مختلفة من الآيات الكريمة المرتبطة بموضوع إرادة الإنسان ـ إلى أنه ليس في القرآن الكريم ما يدل على الجبر ، كما أنه ليس فيه ما يدل على التفويض .

وأما فكرة الكسب فهي الأخرى لا دليل عليها من القرآن الكريم لأن نسبة خلق فعل الإنسان إلى قدرة الله القديمة هي عين الجبر ولا دليل عليه من القرآن الكريم كما رأينا .

ونسبة الفعل عند الاختيار إلى قدرة الإنسان الحادثة التي يخلقها الله فيه عند الاختيار لا دليل عليه من القرآن إذا لم يمر علينا شيء مما قد يشير إليه ـ ولو

(١) الرحلة المدرسية ٣٨١ .

من بعيد ـ من النصوص القرآنية ، كما أنه لا دليل عليه من العقل .

ومنه يتضح أن ما ذهب إليه الإمامية تبعاً لأئمة أهل البيت من أن فعل الإنسان أمر بين الجبر والتفويض ، أو منزلة بينهما مأخوذ من القرآن بنظرة شمولية اعتمدت المقارنة والموازنة إلى ما تضمنته مختلف الآيات في الموضوع .

أما مذهب الإستسلام فهو مذهب التوقف عن إعطاء الرأي في المسألة ، وقد مر بنا بيان هذا عند الكلام على المنهج النقلي .

ولا أرى مبرراً لاتخاذ موقف الصحابة دليلاً .

وذلك لان توقف الصحابة عن الخوض في المسائل المشكلة من قضايا العقيدة لا يرجع إلى سبب ديني كما أفاده الشيخ محمود وأمثاله ، وإنما إلى سبب اجتماعي تاريخي وهو أن الحضارة الإسلامية كانت في أيام الرسول وعهود الخلفاء الثلاثة من الراشدين في دور التلقي .

ذلك ان الحضارة الإسلامية مرت منذ انبثاقها في عصر الرسالة حتى نضج الفكر الإسلامي العلمي التقنيني في العصر العباسي بثلاث مراحل أو ثلاثة أدوار.

١ ـ مرحلة التلقي :

وكانت في عصر الرسول صلى الله عليه وآله والخلفاء الثلاثة من الراشدين ، فقد كانت الظاهرة العامة لعلاقة المسلمين في هذه المرحلة بالحضارة الإسلامية وتفاعلهم معها صلة تلق وحفظ وتطبيق .

ومن طبيعة التلقي الذي يستلزم التطبيق أن لا يكون فيه التقنين العلمي في تأصيله وتفريعه وتحليلاته وتأويلاته لئلا تطول المسافة بين التعلم والتطبيق .

مضافاً إلى انشغال الصحابة في هذه المرحلة بالغزوات والسرايا والفتوح لنشر الإسلام .

كما أن من العوامل الأخرى التي ساعدت على عدم الخوض في مثل هذه المسائل من قبل الصحابة في هذه المرحلة افتقادهم عنصر التحدي والإثارة ،

ففي هـذه المـرحلة لم يكن هنـاك تفـاعـل وصـراع بين الحضـارة الإسـلاميـة والحضارات الأخرى بما يمثل ظاهرة واضحة وعامة .

٢ ـ مرحلة التأسيس العلمي :

ويدأت في عهد حكم الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام فكان ـ على سبيل المثال ـ ابن عباس يبذر بذور التفسير الإسلامي ، وكان أبو الأسود الدؤلي بتوجيه من الإمام يضع بدايات علم النحـو العربي ، وكـان الإمام في خـطبه وأجـوبته يرسخ قواعد العقيدة الإسلامية وينشر أفكـارها بلغـة وأسلوب عاملين بـدورهما على تكوين علم التوحيد .

وكان هنا وهناك آخرون من الصحابة والتابعين يقومون بمثل هذه الأعمال التي تقوم بوظيفة وضع الأسس لإشادة بناء العلوم الإسلامية .

وفي هذه المرحلة كان الصحابة يثيرون . ويبحثـون مشكلة القدر ، وفي طليعتهم الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام ولأنـه من أهل البيت وصحـابي أيضاً يأتي عطاؤه قولاً وفعلاً في القدر المتيقن من الحجية .

٣ ـ مرحلة البناء العلمي :

وكانت هذه في العصر العباسي .

على أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا على مستوى واحد من حيث الوثاقـة والمعرفة .

والوثيقة التي خلفها لنا الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام في الإعتماد على نقلة الحديث من الصحابة ، ورسم فيها المنهج الذي ينبغي أن يتبع في الأخذ عنهم هي خير ما يعتمد عليه ويستند إليه ويلتزم به .

وهي :

« قال له سليم بن قيس : إني سمعت سلمان وأبا ذر والمقداد يتحدثـون بأشياء من تفسير القرآن والأحاديث والروايات عن الرسول صلى الله عليه وآله ، ثم سمعتُ منـك تصديق ذلـك ورأيتُ في أيدي النـاس أشياء كثيـرة من تفسير القـرآن والأحاديث والـروايات عن رسـول الله صلى الله عليه وآلـه يخـالفـونهـا

فيكذب الناس متعمدين ، ويفسرون القرآن بآرائهم .

فقال أمير المؤمنين عليه السّلام : قد سألتَ فافهم الجواب ، إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً ، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله في حياته كذباً كثيراً حتى قام خطيباً فقال : (أيها الناس قد كثر عليّ الكذابة ، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوء مقعده في النار) ، وكذلك كذب عليه بعده .

إنما أتاك بالحديث أربعة ليس لهم خامس :

١ ـ رجل منافق يظهر الإيمان متصنع بالإسلام لا يتأثم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمداً .

ولو علم الناس أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ، ولكنهم قالوا : قد صحب رسول الله صلى الله عليه وآله ورآه وسمع منه ، فأخذوا منه وهم لا يعرفون حاله .

وقد أخبر الله جل وعز عن المنافقين بما أخبر ووصفهم بأحسن الهيئة فقال : ﴿ إذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ﴾ .

ثم تفرقوا من بعده وبقوا واختلفوا وتقرّبوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب فولوهم الأعمال والأحكام والقضاء ، وحملوهم على رقاب الناس ، وأكلوا بهم الدنيا .

وقد علمت أن الناس مع الملوك أتباع الدنيا ، وهي غايتهم التي يطلبون إلا من عصم الله .

فهذا أحد أربعة .

والثاني : رجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً ووهم فيه ولم يحفظه على وجهه ولم يتعمد كذباً ، فهو في يده يعمل به ويقول : أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله .

ولو علم الناس أنه وهم لم يقبلوه .

ولو علم هو أنه وَهِم لرفضه ولم يعمل به .

فهذا الثاني .

والثالث : رجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله أشياء أمر بها ثم نهى عنها وهو لم يعلم النهي ، أو نهى عن شيء ثم أمر به ولم يعلم الأمر ، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ ، فلو علم الناس (وهو) أنه منسوخ لرفضه الناس ورفضه هو .
فهذا الرجل الثالث .

والرابع : رجل لم يكذب على الله وعلى رسوله ، يبغض الكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسوله صلى الله عليه وآله ، ولم يتوهم ، ولم ينسَ ، بل حفظ ما سمع فجاء به على وجهه لم يزد فيه ولم ينقص ، حفظ الناسخ وعمل به والمنسوخ ورفضه .

فإن أمر الرسول صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه ، يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الأمر له وجهان : عام وكلام خاص مثل القرآن ، وقد قال الله جل وعز : ﴿ **ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** ﴾ .

فكان يسمع قوله من لم يعرفه ومن لم يعلم ما عنى الله به ورسوله صلى الله عليه وآله ويحفظ ولم يفهم .

وليس كل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسأله عن الشيء ويستفهمه ، كان منهم من يسأل ولا يستفهم حتى لقد كانوا يحبون أن يجيء الاعرابي أو الطاري أو الذمي فيسأل حتى يسمعوا ويفهموا .

ولقد كنتُ أنا أدخل كل يوم دخلة فيخليني معه أدور فيها معه حيثما دار ، علم ذلك أصحابه أنه لم يصنع ذلك بأحد غيري ، ولربما أتاني في بيتي ، وإذا دخلتُ عليه منازله أخلاني وأقام نساءه ، فلا يبقى أحد عنده غيري .
كنتُ إذا سألتُ أجابني ، وإذا سكتُّ وفنيت مسائلي ابتدأني .

وما نزلت عليه آية في ليل ولا نهار ولا سماء ولا أرض ولا دنيا ولا آخرة ولا جنة ولا نار ولا سهل ولا جبل ولا ضياء ولا ظلمة ، إلّا اقرأنيها وأملاها عليّ

فكتبتها بيدي ، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ، وأين نزلت وفيم نزلت إلى يوم القيامة »[1] .

على أننا يجب علينا أن لا ننس هنا قيمة العقل وقدسية التفكير في الإسلام وتأكيد القرآن الكريم على ذلك بشكل عادت معه هذه الظاهرة من سماته البارزة وشاراته الواضحة .

وهكذا دعوة تتنافى وما استنتجه الشيخ محمود من وجوب الإستسلام والتوقف .

لأننا إذا التزمنا منهج الإستسلام أسلمنا إلى مخالفة القرآن الكريم في دعوته إلى استعمال العقل ، وإلى التفكر والتدبر .

والعقلانية ليست وليدة الفلسفة ولا علم الكلام وإنما هي طبيعة البشر التي أقرها القرآن الكريم ، وطبقها في استدلاله على وجود الله ووحدانيته وكماله المطلق وعظمته المتفردة .

ومن الطريف أن ينقل الشيخ محمود بعض آي القرآن ذات المنهج العقلي في الإستدلال ولا يلتفت إلى ذلك[2] .

وعلى هذا النهج القرآني سار أهل البيت عليهم السّلام ، وما أعظم ما قاله الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام يثني على أهل البيت في التزامهم هذا المنهج القرآني القويم ، قال : « عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية ، لا عقل سماع ورواية ، فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل » .

وما جاء من أحاديث منسوبة إلى الرسول أو الصحابة تنهى عن الخوض في مثل هذه المشكلات فهي إما موضوعة ومكذوبة عليهم ، أو أنها جاءت وفق متطلبات المرحلة .

---

(١) تحف العقول ١٣٦ ـ ١٣٨ .

(٢) ينظر : كتابه (التفكير الفلسفي في الاسلام) تحت عنوان : (مذهب السلف) .

الاتصاف

الاتصاف أو علاقة الصفة بالذات من المسائل الكلامية التي تثار منهجياً في موضوع الصفات الثبوتية .

فيتساءل :

ما معنى اتصاف الذات بالصفة ؟

هل هناك شيئان : ذات وصفة ؟! . . أو شيء واحد ؟! .

وعلى تقدير أنهما شيء واحد : ما معنى وحدتهما ؟! .

ومثار هذا التساؤل : هو إذا كانت الذات بسيطة بكل معنى البساطة ، وواحدة بكل معنى الوحدة ، فما معنى أن يقال : إتصاف الذات بالصفة ؟ . . أو (الله عالم) و (الله قادر) . . والخ .

وأهم الأقوال في المسألة قولان ، هما :

أ ـ قول الحكماء والمتكلمين غير الأشاعرة :

وفحواه : ان الصفة والذات متحدتان في الحقيقة والخارج ، ومتغايرتان في الإعتبار والذهن .

وبتعبير آخر :

متحدتان مصداقاً ، متغايرتان مفهوماً .

ومن هنا قالوا : الصفة عين الذات ، والذات عين الصفة ، ويعنون بهذا وحدتهما في المصداق .

فهو تعالى : عالم لذاته ، قادر لذاته . . الخ .

وما يتصور من التغاير بين الذات والصفة ، أو زيادة الصفة على الذات في مثل قولنا : (الله عالم) فإنه في الإعتبار والذهن ، لا في الحقيقة والخارج .

واستدلوا لذلك :

١ ـ انه تعالى واجب الوجود ـ كما تقدم ـ .

ووجوب الوجود يقتضي الإستغناء عن كل شيء .

فلا يفتقر في كونه عالماً إلى صفة العلم ، وكونه قادراً إلى صفة القدرة ، لأن هذه المعاني (العلم) و (القدرة) و (الخ) مغايرة لذاته قطعاً .

ومن البديهي . أن كل محتاج إلى غيره ممكن . . هذا خلف .

٢ ـ ان صفاته تعالى صفات كمال .

فلو قلنا : هو عالم بعلم ، وقادر بقدرة ـ كما يقول الأشعري ـ لزم أن يكون ناقصاً لذاته لاحتياجه إلى العلم والقدرة ، مستكملاً بغيره ، وهو باطل بالإتفاق .

٣ ـ ان الله تعالى قديم ، وصفة القديم لا بد أن تكون قديمة ، لأنه متى لم تكن قديمة يلزم منه صيرورة القديم محلاً للحوادث .

وإذا ثبت قدمها ، لزم منه تعدد القدماء ، وهومحال ، لأنه يتنافى والوحدانية .

وفي توحيد الصدوق[1] : « عن الحسين بن خالد : قال : سمعت الرضا علي بن موسى عليه السّلام يقول : لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً .

فقلت له : يا ابن رسول الله إن قوماً يقولون : إنه عز وجل لم يزل عالماً بعلم وقادراً بقدرة وحياً بحياة وقديماً بقدم وسميعاً بسمع وبصيراً ببصر .

فقال عليه السّلام : من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى ، وليس من ولايتنا على شيء .

ثم قال عليه السّلام : لم يزل الله عز وجل عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً » لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علواً كبيراً » .

والإمام الرضا عليه السّلام يشير بقوله : (ليس من ولايتنا على شيء) إلى ما أشير إليه في حديث أبان بن عثمان الأحمر : « قال : قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السّلام أخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بصيراً عليماً قادراً ؟ .

---

(١) ص ١٤٠ .

قال : نعم .

فقلت له : إن رجلاً ينتحل موالاتكم أهل البيت يقول : ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع وبصيراً ببصر وعليماً بعلم وقادراً بقدرة .

فغضب عليه السّلام ، ثم قال : من قال ذلك ودان به فهو مشرك ، وليس من ولايتنا على شيء ، إن الله تبارك وتعالى ذات علّامة سميعة بصيرة قادرة »[1] .

وعرف قولهم هذا بأنه قول المعتزلة .

وإليه ذهب أيضاً كل من الامامية والزيدية والاباضية .

ب ـ قول الأشاعرة :

وهو : ان صفاته تعالى معان أزلية قائمة بذات الله تعالى .

قال أبو الحسن الأشعري : « الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة . . وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى »[2] .

وقالوا :

لا يقال : هي هو .

ولا : هي غيره .

ولا : لا هو .

ولا : لا غيره .

بمعنى أنه لا يصح أن يقال :

الصفة هي الذات ، ولا لا هي الذات .

ولا هي غير الذات ، ولا لا هي غير الذات .

واستدلوا لذلك :

١ ـ ان مفهوم كونه عالماً هو عين ذاته ـ كما يقول الآخرون ـ يلزم منه حمل الشيء على نفسه ، وهو باطل .

---

(١) م . ن ١٤٤ .

(٢) الملل والنحل ١/٩٥ .

وإذا بطل كون الصفة عين الذات ثبت أنها معنى زائد على الذات .

٢ ـ لو كان العلم عين الذات ، والقدرة عين الذات ـ كما يقول الآخرون ـ يلزم منه أن يكون مفهوم العلم ومفهوم القدرة واحداً ، وهو ضروري البطلان .
وبثبوت بطلانه تثبت صحة رأينا .

والموازنة بين القولين تسلمنا إلى التالي :
١ ـ تقدير الاشاعرة بأن الصفة ليست هي الذات ولا هي غير الذات أمر لا يعقل ولا يتصور ذهنياً .
وما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه ، لأنه لا بد من أن يُسبق التصديق بالتصور .

٢ ـ ان دليل الاشاعرة الأول لا يفيد ـ كما يقول الايجي[1] ـ إلاّ زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات .

وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا . نعم . لو تُصورا بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب .
ولكن أنّى ذلك ؟

٣ ـ ان الدليل الثاني للاشعرية ينسق على دليلهم الأول تقريراً وإيراداً .

٤ ـ رد الايجي دليل الحكماء الأول بقوله : « ان العالمية عندنا ليست أمراً وراء قيام العلم به ، فيحكم عليه بأنها واجبة »[2] .
وهو ـ كما ترى ـ لم يزد فيه إلاّ ترديد المدّعي .

٥ ـ ورد الايجي دليل الحكماء الثاني بقوله : « ان أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا ، وهو المتنازع فيه ، وان أردتم غيره فصوروه وبينوا لزومه »[3] .
وهو كسابقه لا يعدو كونه ترديداً للمدّعي .

---

(١) انظر : المواقف ٢٨٠ .
(٢) المواقف ٢٨٠ .
(٣) م . ن .

٦ ـ وأورد السيد الطباطبائي على قـول الاشاعـرة بما قـرره من « أن هذه الصفات ـ وهي على ما عدّوها : الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والارادة والكلام ـ إما أن تكون معلولة أو غير معلولة لشيء .

فإن لم تكن معلولة لشيء ، وكانت موجودة في نفسها واجبـة في ذاتها ، كانت هناك واجبات ثمان ، وهي الذات والصفات السبع .
وأدلة وحدانية الواجب تبطله .

وإن كانت معلولة ، فإما أن تكون معلولة لغيـر الذات المتصفـة بها ، أو معلولة لها .

وعلى الأول : كـانت واجبة بـالغير ، وينتهي وجـوبها بـالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها .

وأدلة وحدانية الواجب تبطله كالشق السابق. على أن فيه حاجة الـواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره ، وهو محال .

وعلى الثاني : يلزم كون الذات المفيضة لها متقدمة عليها بالعلية ، وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال ، وهو محال .

على أن فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال ، وقد تقدم أنه صرف الوجود الذي لا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي . . هذا خلف »[1] .

ويحاول الشهرستاني أن يربط بين قول الأشاعرة وما قاله نسطور الحكيم من « أن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة : الوجود والعلم والحياة ، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو »[2] .

والخلاصة :

اننا لا بد لنا بعد هذا من القول بأن الصفات عين الذات ، لئلا نقع فيما يتنافى وأصل التوحيد .

---

(١) بداية الحكمة ٢٢٦ .

(٢) الملل والنحل ١/٢٢٤ .

ونعني بعينية الصفة نفي الأثنينية بمعنى أنه لا يوجد في عـالم الماصـدق موصوف وصفة ، وإنما الموجود ذاتـه فقط .

كمـا نعني بها نفي الغيـرية بمعنى أن الصفـة ليست غير المـوصوف لأن الغيرية تستلزم الأثنينية ، تعالى الله عن ذلك وتقدس .

والمعنى المـذكور مستفـاد من قول الإمـام أمير المؤمنين عليـه السّلام : « أول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله » .

وعن محمد بن عرفة قال : قلت للرضـا عليه السّـلام : خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة ؟

فقال : لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة ، لأنـك إذا قلت : خلق الأشياء بالقـدرة ، فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره ، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء ، وهذا شرك .

وإذا قلت : خلق الأشياء بقدرة ، فـإنما تصفـه أنه جعلهـا باقتـدار عليها وقدره .

ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره ، بل هو قادر بذاته لا بالقدرة »[1] .

وعلق عليه الشيخ الصـدوق بقولـه : « إذا قلنا : ان الله لم يـزل قادراً ، فإنما نريد بذلك نفي العجز عنه ، ولا نريد إثبات شيء معه ، لأنه عز وجل لم يزل واحداً لا شيء معه »[2] .

وقد لا نستطيع أن نعبر عن المعنى الذي ينبغي أن يقال هنا بوضوح تام ،

---

(١) توحيد الصدوق ١٣٠ .

(٢) م . ن .

وذلك لضيق نطاق الألفاظ الموضوعة سواء في اللغة أو في الاصطلاح عن استيعاب وأداء المعنى المراد .

وما أروع ما جاء في هذا عن الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام ، قال : « الحمد لله الواحد الأحد الصمد ، المتفرد ، الذي لا من شيء كان ، ولا من شيء خلق ما كان ، قدرة بان بها عن الأشياء ، وبانت الأشياء منه ، فليست له صفة تنال ، ولا حدٌّ يضرب له الأمثال ، كلَّ دون صفاته تعبير اللغات ، وضل هناك تصاريف الصفات ، وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير »[1] .

---

(١) توحيد الصدوق ٤١ ـ ٤٢ .

الصفات السلبية

ويبحث فيها عن :

١ ـ نفي التجسيم .

٢ ـ نفي الاتحاد .

٣ ـ نفي الحلول .

٤ ـ نفي الرؤية .

وهناك سُلوب أخرى تندرج في العناوين المذكورة ، ولذا أعرضت عن أن أعنونها بعنوان مستقل .

نفي التجسيم

يراد بالتجسيم هنا :

١ ـ التشبيه : وهو الاعتقاد بأن الله تعالى على صورة تشبه صورة الإنسان .

٢ ـ التجسيم : وهو الاعتقاد بأن الله جسم .

٣ ـ التحيز : وهو الاعتقاد بأن الله متحيز ، أي في مكان .

ومنشأ هذه الأقوال وأمثالها هو الموقف الفكري والعقائدي مما يعرف بـ « المتشابه » الوارد في القرآن والحديث .

فقد جاء منه آيات وروايات يتراءى من ظاهرها التجسيم ، أمثال :

أ ـ من القرآن :

﴿ قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ ـ ص ٧٥ ـ .

﴿ والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ﴾ ـ الزمر ٦٧ ـ

﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ ـ الفجر ٢٢ ـ .

﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ ـ النساء ١٦٤ ـ .

﴿ وأن الله سميع بصير ﴾ ـ الحج ٦١ ـ .

﴿ كل شيء هالك إلاّ وجهه ﴾ ـ القصص ٨٨ ـ .

﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ـ طه ٥ ـ .

﴿ اليه يصعد الكلم الطيب ﴾ ـ فاطر ١٠ ـ .

ب ـ من الحديث :

(خلق الله آدم على صورته) .

(لا تملأ النار حتى يضع الله رجله فيها) .

(ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى الثلث الأخير ، ويقول : من يدعوني فأستجيب له) .

(خَمَّرَ طينة آدم بيده أربعين صباحاً) .

(لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفيّ حتى وجدت برد أنامله) .

وكان الموقف الفكري المشار إليه من هذه النصوص وأمثالها علمياً وعقائدياً يتلخص في التالي :

١ ـ الأخذ بظواهرها من غير تأويل .

وهو ما نهجه المجسمة .

٢ ـ تأويلها بحمل ألفاظها التي يظهر منها التجسيم على معنى مجازي يلتقي وطبيعة سياق النص وقرائنه ، وبشكل يتمشى وأصل التوحيد وهو ما نهجه الامامية والمعتزلة ومن إليهما .

٣ ـ التوقف عن الأخذ بالظاهر وعن التأويل .

وهو ما التزمه أهل الحديث .

ويبرر الشهرستاني الموقف الأخير بقوله : « إعلم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين ، ونَصَرَهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر ، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن ، تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات الكتاب الحكيم وأخبار النبي الأمين صلى الله عليه وآله .

فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني ، وجماعة من أئمة السلف ، فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان .

وسلكوا طريق السلامة ، فقالوا : نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وان كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره .

وقالوا : إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين :

أحدهما : المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى : ﴿ **فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلاّ أولو الألباب** ﴾ ـ آل عمران ٧ ـ فنحن نتحرر من الزيغ .

والثاني : أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق ، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز ، فربما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) ، آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه إلى الله تعالى ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك ، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه »[1] .

وناقشهم السيد الطباطبائي بقوله : « للناس في معنى العرش بل في معنى قوله : ﴿ **ثم استوى على العرش** ﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة .

فأكثر السلف على أنها وما يشاكلها من الآيات هي من المتشابهات التي يجب أن يُرجع علمها إلى الله سبحانه .

وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعة .

والعقل يخطئهم في ذلك ، والكتاب والسنة لا يصدقانهم ، فآيات الكتاب تحرض كل التحريض على التدبر في آيات الله ، وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكر والتفكر والنظر فيها ، والاحتجاج بالحجج العقلية ،

---

(١) الملل والنحل /١٠٣ ـ ١٠٤ .

ومتفرقات السنة المتواترة معنى توافقها ، ولا معنى للأمر بالمقدمة والنهي عن النتيجة .

وهؤلاء هم الذين كانوا يحرمون البحث عن حقائق الكتاب والسنة حتى البحث الكلامي الذي بناؤه على تسليم الظواهر الدينية ووضعها على ما تفيده بحسب الفهم العامي ثم الدفاع عنها بما تيسر من المقدمات المشهورة والمسلمة عند أهل الدين ـ ويعدونها بدعة »[1] .

ويبرر القائلون بالحمل على الظاهر ، لزوم الحمل على الظاهر بعدم وجود مجاز في كلام العرب أو في القرآن والسنة على الأقل .

« وشبهتهم + كما يقول السيوطي- :

١ ـ ان المجاز أخو الكذب ، والقرآن منزه عنه .

٢ ـ وان المتكلم لا يعدل إليه إلاّ إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير ، وذلك محال على الله تعالى »[2] .

ثم يردهم (أعني السيوطي) بقوله :

« وهذه شبهة باطلة ، إذ لو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن ، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة . ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتشبيه القصص وغيرها »[3] .

واستدل السيوطي في (المزهر)[4] على وقوع المجاز في لغة العرب بقوله : « وعمدتنا في ذلك النقل المتواتر عن العرب ، لأنهم يقولون : (استوى فلان على متن الطريق) ولا متن لها ، و (فلان على جناح السفر) ولا جناح للسفر ، و (شابت لمة الليل) و (قامت الحرب على ساق) ، وهذه كلها مجازات .

---

(١) الميزان ١٥٣/٨ .

(٢) الاتقان ٣٦/٢ .

(٣) م . ن .

(٤) ١/ ٣٦٤ .

ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة ، ومبطل محاسن لغة العرب » .

أما القائلون بالتأويل فذهبوا إلى أن الآية الكريمة ﴿ **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلّا أولو الألباب** ﴾ ، تفيد تقسيم آيات القرآن الكريم إلى قسمين : المحكمات والمتشابهات .

وهي (أعني الآية المذكورة) من المحكمات .

وليس فيها ما ينص أو يظهر منه المنع من تأويل المتشابه على نحو الإطلاق الذي يشمل من كان في قلبه زيغ ومن ليس في قلبه زيغ .

نعم ، هي تمنع من تأويل المتشابه لمن كان في قلبه زيغ لأنه يقصد من تأويله على طريقته ـ أي من غير الرجوع به إلى المحكم ـ اثارة الفتنة واثارة تأويله للتأويل وبغية الجدل .

أما تأويله للفهم والإفهام لا منع فيها له .

وعليه فتأويل المتشابه جائز .

ولكن يجب أن يكون بارجاعه إلى المحكم ، ويدل على هذا ما ورد في (عيون أخبار الرضا) من قوله عليه السّلام : (مَنْ رَدَّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم) .

يقول السيد الطباطبائي : « المراد بالمتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها بل يتردد بين معنى ومعنى حتى يُرجع إلى محكمات الكتاب فتعيّن هي معناها وتبينها بياناً فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة ، والآية المحكمة محكمة بنفسها .

كما في قوله : ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾ ـ طه ٥ ـ يشتبه المراد منه على السامع أول ما يسمعه ، فإذا رجع إلى مثل قوله تعالى : ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ ـ الشورى ١١ ـ استقر الذهن على أن المراد به التسلط على الملك والإحاطة على الخلق ، دون التمكن والاعتماد على المكان المستلزم للتجسيم

المستحيل على الله سبحانه »[1] .

هذا مضافاً إلى ما استدلوا به من بطلان التشبيه ، قال الصدوق : « الدليل على أن الله سبحانه لا يشبه شيئاً من خلقه من جهة من الجهات أنه لا جهة لشيء من أفعاله إلاّ محدثة ، ولا جهة محدثة إلاّ وهي تدل على حدوث من هي له ، فلو كان الله جل ثناؤه يشبه شيئاً منها لدلت على حدوثه من حيث دلت على حدوث من هي له إذ المتماثلان في العقول يقتضيان حكماً واحداً من حيث الجهة التي تماثلا منها ، وقد قام الدليل على أن الله عزّ وجلّ قديم ومحال أن يكون قديماً من جهة وحادثاً من جهة أخرى »[2] .

ومن هنا نجدهم يتأولون كل ما ورد من المتشابه مما ظاهره التجسيم . ومن أمثلة هذا : تأويلات القاضي المعتزلي ، قال :

« مسألة : فإن قال : فقد قال الله تعالى ما يدل على أنه جسم ، فقال :

﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ـ طه ٥ ـ .

﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض ﴾ ـ الأنعام ٣ ـ .

و ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ ـ فاطر ١٠ ـ .

﴿ وقال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ ـ ص ٧٥ ـ .

إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر الجَنب والساق والعين والوجه .

قيل له : ان أول ما ينبغي أن تعلمه أنه لاحق بعد أن تتقدم للإنسان معرفة الله تعالى ، ويعلم أنه لا يشبه الأجسام ولا يفعل القبائح ، فالاحتجاج به في نصرة الجسمية لا يجوز .

يبين هذا أنه لو كان جسماً فالحاجة تجوز عليه ، ومن هذا حاله لا يعلم أن قوله حق ، فكيف يحتج بكلامه ! .

على أنه قد ثبت بالقرآن والإجماع أنه (ليس كمثله شيء) . ولا يقول أحد إنّا نقول هذا القول على جهة المجاز ، فيجب أن نتأول ما ذكر من الآية :

---

(١) الميزان ٢/٢١ .

(٢) التوحيد ٨٠ ـ ٨١ .

فتأويل قوله تعالى : ﴿ استوى على العرش ﴾ ـ الرعد ٢ ـ انه استولى واقتدر وملك .

ولم يرد تعالى بذلك أنه تمكن على العرش جالساً ، وهذا كما يقال في اللغة (استوى البلد للأمير) و (استوت هذه المملكة لفلان) ، وقال الشاعر :

قد استوى بِشْرُ على العراقِ   من غير سيف ودم مهراق

فلم يرد جلوسه ، وان أراد استيلاءه واستعلاءه .

ولولا أن الأمر كما قلنا لم يكن ذلك تمدحاً عظيماً ، لأن كلاً يصح أن يجلس على سريره وعلى مكانه .

وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم خلقه ، فنبه به على أنه على غيره أشد اقتداراً ، كما قال : ﴿ رب العرش العظيم ﴾ ـ التوبة ١٢٩ ـ ، ونبه بذلك على أنه أن يكون رباً لغيره أولى .

وتأويل قوله تعالى : ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ ـ الملك ١٦ ـ ان في السماء نقماته وضروب عقابه ، لأن عادته أن ينزلها من هناك ، ولهذا قال : ﴿ أن يخسف بكم الأرض ﴾ ـ فنبه به على ذلك .

وتأويل قوله : ﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض ﴾ أنه عالم بهما ، حافظ عليهما عن التغير والزوال ، مدبر لهما ، ولهذا قال : ﴿ يعلم سركم وجهركم ﴾ ـ .

وتأويل قوله : ﴿ اليه يصعد الكلم الطيب ﴾ انه يرتفع إلى حيث لا حاكم سواه ، كما يقال في الحادثة (ارتفع أمرها إلى الأمير) إذا صار لا يحكم فيها سواه .

وتأويل قوله : ﴿ خلقته بيدي ﴾ خلقته أنا ، فأكد ذلك بذكر اليدين ، كما يقال للملوم : (هذا ما جنته يداك) ، وكما قال : ﴿ ذلك بما قدمت أيديكم ﴾ ـ الانفال ٥١ ـ و ﴿ بشراً بين يدي رحمته ﴾ ـ الأعراف ٥٧ ـ .

وقيل : ان فائدة ذلك أنه تعالى خلقه ابتداء ، لا تدريجاً ، على حسب ما خلق ذريته من نطفة ثم درجة حالاً بعد حال .

وتأويل قوله تعالى : ﴿ يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ﴾ ـ في ذات الله وفي طاعة الله ، كما يقال : (ملك فلان في جنب فلان مالاً فاكتسب جاهاً) .

وتأويل قوله : ﴿ يوم يكشف عن ساق ﴾ ـ القلم ٤٢ ـ يعني شدة أهوال يوم القيامة ، كما يقال : (كشفت الحرب لنا عن ساقها) .

وتأويل قوله : ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ يعني نفسه ، وهو كقوله : ﴿ كل شيء هالك إلاّ وجهه ﴾ ـ القصص ٨٨ ـ وقد عبر عن نفسه بذكر الوجه ، يقال : (هذا وجه الرأي) و (وجه الأمر) و (وجه الطريق) ، وهذا ظاهر .

وتأويل قوله تعالى : ﴿ كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ ـ المطففين ١٥ ـ أي لممنوعون من رحمته ، لأن الحجاب منع ، ولهذا يقال لمن يمنع الوصول إلى الأمير إنه حاجب ، وقال أصحاب الفرائض : إن الولد يحجب الأم عن الثلث إلى السدس .

وتأويل قوله تعالى : ﴿ وجاء ربك ﴾ ـ الفجر ٢٣ ـ يعني أمر ربك كما يقال عند الإختلاف في مسألة نحو : (هذا سيبويه قد جاءنا) يعني كتابه ودلائله .

وتأويل قوله تعالى : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ ـ المائدة ٦٤ ـ نعمتاه ، كما يقال : (لفلان عندي يد) و (يدان) و (أياد) وأراد الله تعالى بذلك نعم الدنيا والدين ، إبطالاً لقول اليهود : ان يده مغلولة ، لأنهم أرادوا أنه بخيل يقتر الأرزاق على خلقه ، ويبين ذلك قوله تعالى : ﴿ لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾ ، أراد أن أنفق قصداً ، لا إسرافاً ولا إقتاراً .

وتأويل قوله تعالى : ﴿ تجري بأعيننا ﴾ ـ القمر ١٤ ـ انها تجري ونحن بحالها عالمون ، فكنّى بالأعين عن علمه بأحوالها ، كما يقال : (هذا بمرأى من فلان ومسمع) ، ويقال : (لفلان عين) إذا تجسس الخبر ليعرف ، ويقال : (لا تفعل ذلك إلاّ بعيني) أي بعلمي . إلى غير ذلك . وحمله على ظاهره

يمتنع لأنه يوجب أن لله عيوناً كثيرة ، لا عينين ـ كما يزعمون .

ويقال لهم : إن جازت الأعضاء على الله تعالى ، على ما تعلقتم به ، فيجب أن يكون بمنزلة الواحد منا ، وأن يكون ذكراً أو أنثى ، وأن يكون محتاجاً ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً »[1] .

وبعد فان عمدة ما دار حوله الخلاف وجرى فيه النزاع هو الإستواء على العرش واننا في ضوء ما تقدم لنستطيع أن نفسر الفعل (استوى) بالاستقرار ، وذلك لما يأتي :

١ ـ ان اقتران الفعل(استوى) من قوله ﴿ **استوى على العرش** ﴾ في آية سورة يونس ٣ وفي آية سورة الرعد ٢ بقوله ﴿ **يدبر الأمر** ﴾ دليل على أن الاستواء هنا بمعنى (الاستيلاء) و(السلطة) لأنه المناسب لتدبير الأمر ، والقرآن يفسر بعضه بعضاً ، وتقرن آيه الأخرى .

٢ ـ كما أن تفسير (استوى) في آية سورة البقرة ٢٩ ﴿ **ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات** ﴾ ـ بـ« عمد وقصَدَ إلى السماء ليسويها سبع سماوات) ـ كما هو ظاهرها ـ يؤيد تفسيره هنا بالاستيلاء فيكون معنى الآية : « قصد إلى العرش ملكاً يدبر الأمر » .

٣ ـ ان التعليل الوارد في قوله تعالى : ﴿ **وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا** ﴾ ـ هود ٧ ـ دليل آخر وقرينة أخرى على أن الاستواء على العرش يدبر أمر خلقه كان لأجل اختبارهم أيهم أحسن عملاً .

وهذا يتم ـ من غير شبهة يثيرها ـ في تفسير الاستواء بإظهار سلطانه وسلطته تعالى .

وهذا التفسير للاستواء بالاستيلاء في ضوء القرائن القرآنية ليس تفسيراً بالمجاز ولا بالتأويل .

بل هو تفسير بمعنى لغوي أفيد من استعمالات القرآن الكريم اللغوية .

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٢ ـ ٣٣٥ .

يقول أبو حامد الغزالي : « العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراده الله تعالى بالاستواء ، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء ، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن : ﴿ ثم استوى إلى السماء وهي دخان ﴾ ـ وليس ذلك إلاّ بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراقِ من غير سيف ودم مهراقِ

واضطر أهل الحق إلى التأويل ، كما اضطر أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ ، إذ حمل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم ، وحمل قوله صلى الله عليه وآله : « قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن » على القدرة والقهر ، وحمل قوله صلى الله عليه وآله : « الحجر الأسود يمين الله في أرضه » على التشريف والإكرام .

لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال .

فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسماً مماساً للعرض ، إمّا مثله أو أكبر منه أو أصغر ، وذلك محال ، وما يؤدي إلى المحال فهو محال »[1] .

وجاء في وصية الإمام أبي حنيفة (رضي) لأصحابه ما نصه : « نقر بأن الله سبحانه وتعالى على العرش استوى أي استولى من غير أن يكون جارحة واستقرار ، وهو حافظ للعرش وغير العرش من غير احتياج ، فلو كان محتاجاً لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره ، ولو كان محتاجاً إلى الجلوس والقرار لكان قبل خلق العرش ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »[2] .

ويرجع أبو الفتح الشهرستاني جذور وعوامل فكرة التجسيم عند المسلمين إلى الفكر اليهودي ، قال : « التشبيه والنزول والاستواء والرؤية يهودية »[3] .

وقال أيضاً : « وقد أجمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ

---

(١) قواعد العقائد ١٦٧ ـ ١٦٨ .

(٢) الطبقات السنية ١/١٥٧ .

(٣) الملل والنحل ١/٢١٢ .

من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقياً على قفاه واضعاً احدى رجليه على الأخرى »[1] .

ويؤكد ما ذكره الشهرستاني من أن التجسيم فكرة يهودية ما جاء في العهد القديم (التوراة) :

جاء في سفر التكوين ، الاصحاح الأول : « وقال الله : نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا . . . فخلق الله الإنسان على صورته ، على صورة الله خلقه ، ذكراً وانثى خلقهم » .

ونحن إذا رجعنا إلى حديث أبي هريرة (خلق الله آدم على صورته) ، نراه ـ وبوضوح ـ صدى للنص المذكور .

وجاء في سفر التكوين ، الاصحاح الثالث : « وسمعنا صوت الرب الاله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة ، فنادى الرب الإله آدم وقال له : أين أنت ؟ فقال : سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاختبأت » .

والنص واضح في دلالته على أن الله تعالى جسم له لوازم الجسم الإنساني من المشي والصوت .

وأيضاً في سفر التكوين ، الاصحاح الحادي عشر : « وقالوا : هلم نبنِ لانفسنا مدينة وبرجاً رأسه بالسماء ونصنع لانفسنا اسماً لئلا نتبدد على وجه كل الأرض ، فنزل الرب لينظر إلى المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما » .

ومثله في سفر الخروج، الاصحاح التاسع عشر : « لانه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعب على جبل سيناء . . . وكان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار » .

وهنا أيضاً إذا رجعنا إلى حديث أبي هريرة (ان الله ينزل كل ليلة) وتمثيل ابن تيمية نزول الباري تعالى بنزوله من أعلى درج المنبرإلى ما دونها نجد قول

---

(١) الملل والنحل ٢١٩/١ .

الأول وفعل الثاني صدىً بيّناً لهذين النصين .

وفي سفر الخروج ، الاصحاح الثالث عشر : « وقال لموسى : اصعد إلى الرب أنت وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ اسرائيل . واسجدوا من بعيد ، ويقترب موسى وحده إلى الرب ، وهم لا يقتربون ، وأما الشعب فلا يصعد معه ، . . . ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ اسرائيل ورأوا إله اسرائيل وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف وكذات السماء في النقاوة ، ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بني اسرائيل فرأوا الله وأكلوا وشربوا » .

وفي السفر نفسه ، الاصحاح الثالث والثلاثون : فقال : أرني مجدك . . . وقال : لا تقدر أن ترى وجهي ، لأن الإنسان لا يراني ويعيش . وقال الرب : هوذا عندي مكان فتقف على الصخرة ويكون متى اجتاز مجدي أني أضعك في نقرة من الصخرة وأَسْتُرُكَ بيدي حتى أجتازُ ، ثم ارفع يدي فتنظر ورائي ، وأما وجهي فلا يُرىٰ » .

وهما ـ كما ترى ـ ناطقان بالرؤية وبوضوح .

ويرجع تاريخ الوقوف في وجه هؤلاء المشبهة والاشارة إلى تأثرهم بالفكر اليهودي إلى عهد مبكر من تاريخ الفكر الاسلامي .

فقد جاء في خطبة للامام الحسين عليه السّلام : أيها الناس اتقوا هؤلاء المارقة الذين يشبّهون الله بأنفسهم ، يضاهون قول الذين كفروا من أهل الكتاب ، بل هو الله ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير ، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير »[1] .

نفي الاتحاد

الاتحاد : هو أن يصير شيئان أو أكثر شيئاً واحداً من غير زيادة ولا نقصان . هذا علمياً .

---

(١) تحف العقول ١٧٥ .

واعتقاداً : هو الإيمان باتحاد ولي من أولياء الله نبياً كان أو إماماً أو غيرهما بالله تعالى .

وممن قال به من المسلمين :

١ ـ النُصيرية :

قالوا : إن الله اتحد بعلي[1] .

واستدلوا على ذلك بأن « ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل » .

أما في جانب الخير فكظهور جبرئيل عليه السّلام ببعض الأشخاص والتصور بصورة اعرابي ، والتمثل بصورة البشر .

وأما في جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة إنسان حتى يعمل الشر بصورته ، وظهور الجن بصورة بشر حتى يتكلم بلسانه .

فكذلك نقول : ان الله تعالى ظهر بصورة أشخاص .

ولما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه وآله شخص أفضل من علي عليه السّلام وبعده أولاده المخصوصون ، وهم خير البرية ، فظهر الحق بصورتهم ، ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم .

فعن هذا أطلقنا اسم الالهية عليهم .

وإنما اثبتنا هذا الاختصاص لعلي عليه السّلام دون غيره ، لأنه كان مخصوصاً بتأييد إلهي من عند الله تعالى فيما يتعلق بباطن الأسرار ، قال النبي صلى الله عليه وآله : « أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » .

وعن هذا كان قتال المشركين إلى النبي صلى الله عليه وآله وقتال المنافقين إلى علي عليه السّلام .

وعن هذا شبهه بعيسى بن مريم عليه السّلام فقال النبي صلى الله عليه وآله : « لولا أن يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى بن

---

(١) النافع يوم الحشر ٣٦ .

مريم عليه السّلام لقلت فيك مقالاً »[1] .

٢ ـ الصوفية :

قالوا : إن الله اتحد بالعارفين[2] .

والاتحاد عندهم يعني وصول العارف إلى مرحلة الفناء التي يريدون بها فناء العارف في الله وفناءه عما سوى الله .

وهذه المرحلة أعلى مقامات النفس عندهم .

وعرّفه العارف السهروردي بقوله : « الفناء المطلق : هو ما يستولي من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد فيغلب كون الحق سبحانه وتعالى على كون العبد »[3] .

ويقصد السهروردي بتعريفه هذا ما عناهم بعضهم بتعريفه (الاتصال) من أنه « أن لا يشهد العبد غير خالقه ولا يتصل بسره خاطر لغير صانعه »[4] .

ونلمس انعكاس هذه الفكرة ليس على سلوكهم فقط ، وإنما حتى في أدبهم الشعري ، ومنه :

ـ قول الحلاّج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا

ـ قول ابن الفارض :

من لي باتلاف روحي في هوى رشأ   حلو الشمائل بالأرواح ممتزجِ
لم أدرِ ما غربة الأوطان وهو معي   وخاطري أين كنا غير منزعجِ
فالدار داري وحبي حاضر ومتى   بدا فمنعرج الجرعاء منعرجي

---

(١) الملل والنحل ١/١٨٨ .
(٢) النافع يوم الحشر٣٦ .
(٣) عوارف المعارف ٣٦٣ .
(٤) م . ن ٣٥٩ .

ـ قول الآخر :

قـد تـحـقـقْتُـكَ فـي الـسـر فـنـاجـاك لـسـانـي
فـاجـتـمـعـنـا لـمـعـان وافـتـرقـنـا لـمـعـانـي
ان يـكـن غـيّـبـك الـتـعـظـيـم عـن لـحظ عـيـانـي
فـلـقـد صـيّـرك الـوجـد مـن الأحـشـاء دانـي

والاتحاد غير معقول ، أي أنه مستحيل في نفسه .

ولأنه مستحيل في نفسه يستحيل إثباته لغيره .

والدليل على استحالته في نفسه : ان الشيئين المتحدين ـ بعد فرض اتحادهما ـ إن بقيا موجودين فلا اتحاد بينهما ، لأنهما ـ والحالة هذه ـ إثنان متمايزان لا واحد .

وان لم يبقيا موجودين بأن انعدما معاً ، ووجد شيء ثالث غيرهما أيضاً لا اتحاد هنا لأن المعدوم لا يتحد بالمعدوم .

وإن انعدم أحدهما وبقي الآخر ، فلا اتحاد بينهما أيضاً لأن المعدوم لا يتحد بالموجود .

أما الدليل على استحالة إثباته لغيره فكما يقرره الشيخ المفيد بقوله : « ان الواجب لو اتحد بغيره لكان ذلك الغير إما واجباً أو ممكناً :

فإن كان واجباً لزم تعدد الواجب ، وهو محال .

وإن كان ممكناً فالحاصل بعد الاتحاد إن كان واجباً صار الممكن واجباً ، وإن كان ممكناً صار الواجب ممكناً ، وكلاهما خلاف المفروض ، وباطل .

فثبت بطلان اتحاد الباري بغيره »[1] .

ولأننا نعلم أن للتصوف لغته الخاصة التي تسمى بـ(الإشارات) تدور في محاورات الصوفية شفهياً وتحريرياً .

وفحوى هذه اللغة : انهم لا يريدون بالألفاظ الخاصة التي يستعملونها

---

(١) النكت الاعتقادية ٣٩٦ .

مداليلها اللغوية أو ظواهرها الاستعمالية ، وإنما يرمزون بها إلى معان خاصة ذات مدلولات خاصة قد تعارفوا وتواضعوا عليها .

لا نقوى على اتهامهم بالقول بالاتحاد الباطل إلّا إذا لمسناه واضحاً في لغتهم وبيانهم .

وممن احتاط في المسألة الفاضل المقداد ، قال : « فإن عنوا غير ما ذكرناه فلا بد من تصوره أولاً ثم يحكم عليهم ، وإن عنوا ما ذكرناه فهو باطل قطعاً »[1] .

والذي يظهر من تصريحات بعضهم : انهم لا يعنون بالفناء الاتحاد المحال .

جاء في عوارف المعارف[2] : « وقال ابراهيم بن شيبان : علم الفناء والبقاء يدور على اخلاص الوحدانية وصحة العبودية ، وما كان غير هذا فهو من المغاليط والزندقة » .

وعليه لا بد من تحليل عباراتهم في هدي إشاراتهم ثم الحكم لهم أو عليهم .

ومع هذا قد نجد في عبارات بعضهم ـ وهم الغلاة منهم ـ ما يشطح إلى الاتحاد كما سيأتي .

وأما الاتحاد بمعنى التجلي أو ظهور الروحاني بالجسماني لها ما يشبهها عند بعض النصارى ، فربما كما في البين تأثر .

فمن النصارى ـ كما يقول الشهرستاني ـ « من قال : ظهر اللاهوت بالناسوت ، فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر ، لا على طريق حلول جزء فيه ، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة ، بل صار هو هو .

وهذا كما يقال : (ظهر المَلَكُ بصورة إنسان) أو (ظهر الشيطان بصورة حيوان) . . .[3] .

---

(1) النافع يوم الحشر ٣٦ .
(2) ص ٣٦٢ .
(3) الملل والنحل ١/٢٢٦ .

كما أنه من المؤسف أن نجد في الصوفية أمثال الحلّاج الذي « قال بوجود روح ناطقة غير مخلوقة تتحد بروح الزاهد المخلوقة ، فيصبح الولي الدليل الذاتي الحي على الله (هو هو) .

ومن ثم يقول الحلّاج : أنا الحق »[1] .

ومثله ما نقل عن أبي يزيد البسطامي : أنه كان يقول : (لا إله إلاّ أنا فاعبدوني) و (سبحاني ما أعظم شأني)[2] .

والفكرة الحلاجية هذه ـ كما ترى ـ متأثرة ومن غير ريب بفكرة الاتحاد المسيحي التي قال بها أكثر اليعاقبة ، فقد « زعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد ، أقنوم واحد ، إلاّ أنه من جوهرين .

وربما قالوا : طبيعة واحدة من طبيعتين .

فجوهر الإله القديم ، وجوهر الإنسان المحدث ، تركبا تركيباً كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهراً واحداً ، أقنوماً واحداً ، وهو إنسان كله وإله كله .

فيقال : الإنسان صار إلهاً ، ولا ينعكس ، فلا يقال : الإله صار إنساناً .

كالفحمة تطرح في النار فيقال : صارت الفحمة ناراً ، ولا يقال : صارت النار فحمة .

وهي في الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة ، بل هي جمرة »[3] .

وهذه هي الفكرة التي شجبها القرآن الكريم وكفّر من قالوا بها ، قال تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح ابن مريم ﴾ ـ المائدة ٧٢ ـ .

نفي الحلول

الحلول : « هو قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية ، وبشرط امتناع قيامه بذاته » .

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة : مادة حلاج .

(٢) م . ن : مادة بسطامي .

(٣) الملل والنحل ١/ ٢٢٦ .

ومعنى قيد (على سبيل التبعية) أن تكون الصلة بين الحالّ والمحل صلة تبعية كالصلة بين الجسم ومكانه ، أو بين العرض والجوهر .

وهو ما يعرف بالحلول الوضعي بمعنى أن يكون المحل موضعاً للحالّ .

والمراد بقيد (بشرط امتناع قيامه بذاته) عدم استقلالية الحالّ . أي أن وجود الحال مرتبط بوجود المحل ارتباطاً تبعياً كارتباط وجود العرض بوجود الجوهر .

والحلول ـ في واقعه ـ امتداد آخر لفكرة (الفناء) الصوفية . فقد قال بعض الصوفية بجواز حلول الله تعالى في قلوب العارفين .

وكما ظهرت فكرة الإتحاد في سلوكهم وأدبهم انعكست فكرة الحلول ـ هي الأخرى ـ على سلوكهم وظهرت في شعرهم .

ومنه قول بعضهم :

قد كان يطربني وجدي فأقعدني	عن رؤية الوجد من في الوجد موجودُ
والوجد يطرب من في الوجد راحته	والوجد عند حضور الحق مفقودُ

ومنه قول رابعة العدوية :

ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي	وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس	وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

ومنه قول الحلاج :

سكنت قلبي وفيه منك أسرارُ	فليهنك الدار بل فليهنك الجارُ
ما فيه غيرك من سر علمت به	فانظر بعينك هل في الدار ديارُ

وقول الآخر :

انت بين الشغاف والقلب تجري	مثل جري الدموع من أجفاني
وتحلُّ الضميرَ جوف فؤادي	كحلول الأرواح في الأبدانِ
ليس من ساكن تحرّك إلاّ	أنت حرّكته خفيَ المكانِ

وكما قلنا في سابقه لا بد من الحيطة في إصدار الحكم عليهم بالتأكد من

اعتقادهم فكرة الاتحاد الباطل ، نقول هنا : كذلك لا بد من التأكد من أنهم يعتقدون فكرة الحلول الباطل .

وممن احتاط لهذا ودرأ الحد بالشبهة النصير الطوسي ، قال : « وذهب بعض الصوفية إلى جواز حلوله في قلوب أوليائه .

ولعل مرادهم غير ما نعني به من حلول الاعراض في محالّها »[1] .

ومثلما رأينا في موضوع الاتحاد أن من الصوفية من فسّر الفناء بما لا يتنافى وأصل التوحيد الخالص .

وأن منهم من شط عن المزار وهام في فيافي القفار .

كذلك الشأن هنا حذو النعل بالنعل .

فالسهروردي وأمثاله كان فناؤهم هناك ، وكذلك هو هنا فناءً وحدانياً .

والحلاج وأضرابه كان فناؤهم في الموضوعين غير وحداني ، فقد « غلا (هنا) الحلاج ونادى بالحلول الذي قال به بعض المسيحيين من قبلُ ، وزعم أن الإله قد يحل في جسم عدد من عباده .

أو بعبارة أخرى : إن اللاهوت يحلّ في الناسوت .

وقال قولته المشهورة التي كانت من أسباب تعذيبه حتى الموت وهي : ما في الجبة إلاّ الله »[2] .

واستدل المتكلمون على بطلان الحلول بأنه « مستحيل على الواجب تعالى ، لأن الحالّ في الشيء يحتاج إليه فيلزم إمكانه ، وإلاّ امتنع حلوله »[3] .

قال الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام : « حَدَّ الاشياء كلَّها عند خلقه إيّاها ، إبانةً لها من شبهه ، وإبانةً له من شبهها ، فلم يحلل فيها ، فيقال : هو فيها كائن »[4] .

---

(١) قواعد العقائد ٤٥٠ .

(٢) المعجم الفلسفي : مادة : حلول .

(٣) التحقيق التام ٨٨ .

(٤) توحيد الصدوق ٤٢ .

ويلتقي حلول الحلّاج بالحلول المسيحي فيما ذهب إليه بعض النصارى من « أن الكلمة كانت تداخل جسم المسيح عليه السّلام أحياناً فتصدر عنه الآيات من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ، وتفارقه في بعض الأوقات فترد عليه الآلام والأوجاع »[1] .

نفي الرؤية

لا خلاف لغوياً واستعمالياً في أن الرؤية ـ وهي مصدر : رأي يرى ويرآى (على قلة في الاستعمال) ـ : النظر أو البصر بحاسة العين .

وكلامياً : تعني رؤية الله تعالى بالعين الباصرة .

الاقوال في المسألة :

وقد اختلف المتكلمون في وقوعها نفياً واثباتاً .

١ ـ فذهب أهل السنة إلى إمكانها .

واختلفوا في وقوعها على أقوال هي :

أ ـ وقوعها في الدنيا للنبي محمد صلى الله عليه وآله خاصة . . وكان هذا في حادثة المعراج .

ب ـ وقوعها في الدنيا للأنبياء والأولياء خاصة .

جـ ـ وقوعها في الأخرة فقط ، وللمؤمنين خاصة .

فذهبت الأشاعرة إلى أنه يرى على تجرده وبساطته ، ولا في جهة ، ولا في مكان ، ولا في ما يستلزم منافاة التوحيد الخالص .

٢ ـ وذهبت الطوائف المسلمة الأخرى إلى نفي الرؤية واستحالة وقوعها مطلقاً في الدنيا والآخرة .

وهم : المعتزلة والامامية والزيدية والاباضية .

وعرف القول الأول بمذهب الأشاعرة ، والثاني بمذهب المعتزلة ، وهما أهم الأقوال في المسألة .

---

(١) الملل والنحل ١/٢٢٧ .

ومن هنا رأيت الاقتصار عليهما استعراضاً واستدلالاً » .

مذهب الاشاعرة :

وكما ذكرت ، هو : إثبات الرؤية .

أدلتهم على الإثبات :

وعمدة ما استدل به الاشاعرة على ثبوت الرؤية الآيات والروايات ، أي الأدلة النقلية .

ـ من القرآن :

١ ـ ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ ـ القيامة ٢٢و٢٣ ـ .

قال أبو الحسن الاشعري : « قال الله عز وجل : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ يعني مشرقة ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ يعني رائية .

وليس يخلو (النظر) من وجوه نحن ذاكروها :

إما أن يكون الله عز وجل عنى نظر الإعتبار كقوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت ﴾ .

أو يكون عنى نظر الانتظار ، كقوله : ﴿ ما ينظرون إلّا صيحة واحدة ﴾ .

أو يكون عنى نظر الرؤية .

فلا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى نظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر (الوجه) فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه ، كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب ، فقالوا : (انظر في هذا الأمر بقلبك) لم يكن معناه نظر العينين .

ولذلك إذا ذكر النظر في الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب .

وأيضاً فإن نظر الإنتظار لا يكون في الجنة لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم .

وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم .

وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله عزَّ وجلَّ أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم .

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو أن معنى قوله : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ أنها رائية ترى ربها عز وجل »[1] .

٢ ـ ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ ـ الاعراف ١٤٣ ـ .

بتقريب « ان الله عز وجل لما كان قادراً على أن يجعل الجبل مستقراً كان قادراً على الأمر الذي لو فعله لرآه موسى ، فدل ذلك على أن الله تعالى قادر على أن يُري عباده نفسه وأنه جائز رؤيته »[2] .

٣ ـ ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ ـ يونس ٢٦ ـ .

قال الاشعري : « قال أهل التأويل : النظر إلى الله عز وجل ، ولم ينعم الله عز وجل على أهل جنانه بأفضل من نظرهم إليه : رؤيتهم له » .

٤ ـ ﴿ لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد ﴾ ـ ق ٣٥ ـ .

قال الاشعري : « قيل : النظر إلى الله عز وجل » .

٥ ـ ﴿ تحيتهم يوم يلقونه سلام ﴾ ـ الاحزاب ٤٤ ـ .

قال الاشعري : « وإذا لقيه المؤمنون رأوه »[3] .

وقال أبو شامة : « وكذلك سائر ما ورد من آيات اللقاء . . . قد حمل جماعة معنى اللقاء فيها على رؤية الله تعالى »[4] .

---

(١) الابانة ١٢ ـ ١٣ .
(٢) الابانة ١٤ .
(٣) م . ن .
(٤) ضوء الساري ٧٣ .

٦ ـ ﴿ كلّا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ ـ المطففين ١٥ ـ فسرها الاشعري بقوله : « فحجبهم عن رؤيته ، ولا يحجب عنها المؤمنين »[١] .

وقال أبو شامة : « قال أبو بكـر السمعاني : استـدل مالـك بن أنس وابن عيينة والشافعي واحمد بن حنبل وجماعة من أئمتنا بهذه الآية على أن المؤمنين يرون الله تعالى في الجنة .

قلت : ووجه الاستدلال أن يقال : تخصيص الكفار بهـذا الحجب دليل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين »[٢] .

ـ من الحديث :

١ ـ (ـ ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته)

ووجه الاستدلال ، كما قرر الاشعري : « إن الرؤيـة إذا أطلقت إطلاقـاً ومثلت برؤية العيان لم يكن معناها إلّا الرؤية بالعيان »[٣] . .

وعلى الحديث المذكور اقتصر الاشعري في (الابانة) . ولكن أبا شامة ذكر عدة أحاديث ، منها :

٢ ـ (قـرأ رسـول الله صلى الله عليـه وآلـه هـذه الآيـة ﴿ للذين أحسنـوا الحسنى وزيادة ﴾ قال : إذا دخـل أهل الجنـة الجنة ، وأهـل النار النـار نادى منادٍ : يا أهل الجنة ان لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه ، قالوا : وما هذا الموعد ؟ أليس قد ثقّل موازيننا ، ألم يبيّض وجوهنا ، وأدخلنا الجنة ، ونجّـانا من النار ؟!! .

قال : فيرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله عز وجل ، فما أُعطوا شيئـاً أحب إليهم من النظر إليه .

وفي رواية : إلى وجهه »[٤] .

---

(١) الابانة ١٤ .
(٢) ضوء الساري ٦٨ .
(٣) الابانة ١٥ .
(٤) ضوء الساري ٨٠ ـ ٨١ .

٣ ـ ﴿ انكم سترون ربكم جل ثناؤه عياناً ﴾[١] .

ـ دليل العقل :

واستدل أبو الحسن الاشعري بالعقل مضافاً إلى النقل المذكور ومترتباً عليه . . . ومنه :

١ ـ قال : « ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار :

أنه ليس موجوداً الا وجائز أن يريناه الله عز وجل . فلما كان الله عز وجل موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل »[٢] .

٢ ـ قال : « ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار :

ان الله عز وجل يرى الأشياء .

وإذا كان للأشياء رائياً ، ولا يرى الأشياء إلّا من يرى نفسه ، لأن من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء .

وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرينا نفسه »[٣] .

٣ ـ قال : « إن الرؤية لا تؤثر في المرئي لأن رؤية الرائي تقوم به .

فإذا كان هذا هكذا .

وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي .

لم توجب شبيهاً ولا انقلاباً حقيقة .

ولم يستحل على الله عز وجل أن يُرى عباده المؤمنين نفسه في جنانه »[٤]

حقيقة الرؤية وكيفيتها عندهم :

قالوا : « الرؤية معنى لا يتأثر به المرئي ولا يتأثر منه لا بإفعال ولا بانفعال »[٥] .

وذلك المعنى هو (الادراك) .

وعرّفه الآمدي بأنه « عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل

---

(١) م . ن ٨٣ .

(٢) الابانة ١٦ .

(٣) م . ن .

(٤) الابانة ١٧ .

(٥) غاية المرام ١٦٦ .

في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر »[1] .

وقال الغزالي : « الرؤية : نوعُ كشفٍ وعلمٍ ، إلّا أنه أتم وأوضح من العلم »[2] .

ويوضح الآمدي المقصود من زيادة الكشف التي تحصل من الادراك ، ليصل منه إلى بيان مقصودهم من الرؤية ، فيقول : « وبهذا نجد التفرقة بين كون الصورة معلومة للنفس مع قطع النظر عن تعلق الحاسة الظاهرة بها ، وبين كونها معلومة مع تعلق الحاسة بها .

فإذاً هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكاً ـ كما مضى »

وقد بينا أن هذه الادراكات ـ فيما مضى ـ ليست بخروج شيء من الآلة الدرّاكة إلى الشيء المدرَك ، ولا بانطباع صورة المدرَك فيها .

وإنما هو معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة .

وقد بينا أن البنية المخصوصة ليست بشرط له ـ كما مضى ـ ، بل لو خلق الله ذلك المعنى في القلب أو غيره من الأعضاء لكنا نسمّي ذلك مدركاً .

وإذا جاز أن يخلق الله تعالى في الحاسة زيادة كشف وبيان بالنسبة إلى ما حصل في النفس ، فلا محالة أن العقل لا يحيل أن يخلق الله تعالى للحاسة زيادة كشف وإيضاح بالنسبة إلى ما حصل في النفس من العلم به ، وأن تسمّى تلك الزيادة من الكشف إدراكاً .

والجاحد لذلك خارج عن العدل والانصاف ، منتهج منهج الزيغ والانحراف .

ومن عرف سر هذا الكلام عرف غور كلام أبي الحسن في قوله : « ان الادراك نوع مخصوص من العلم لكنه لا يتعلق إلّا بالموجودات » .

---

(١) م . ن .
(٢) قواعد العقائد ١٧١ .

وإذا عرف ذلك فالعقل يجوّز أن يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة ، بل وفي غيرها ، زيادة كشفٍ بذاته وصفاته ، على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس ، من غير أن يوجب حدوثاً ولا نقصاً ، وذلك هو الذي سماه أهل الحق إدراكاً »[1] .

واستدلوا على هذه الرؤية العلمية أو الادراكية بما ورد من أحاديث تقول إن النبي صلى الله عليه وآله كان يرى من ورائه كما يرى من أمامه .

ومنها : ما جاء في (صحيح البخاري) في كتاب الصلاة :

ـ باب عظة الإمام الناس في إتمام الصلاة وذكر القبلة : عن أبي هريرة . أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : هل ترون قبلتي ها هنا ، فوالله ما يخفى عليّ خشوعكم ولا ركوعكم اني لأراكم من وراء ظهري » .

ـ باب تسوية الصفوف عند الاقامة وبعدها : « عن أنس : أن النبي صلى الله عليه وآله قال : أقيموا الصفوف فإني أراكم خلف ظهري » .

قال المحشي : أي كما أرى من بين يدي .

ـ إقبال الإمام على الناس عند تسوية الصفوف : « عن أنس : قال : أقيمت الصلاة فأقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وآله بوجهه ، فقال : أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري » .

ـ باب الصاق المنكب بالمنكب والقدم بالقدم في الصف : « عن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله قال : أقيموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري »[2] .

مذهب المعتزلة :

وهو مذهب النفاة من الحكماء ومن سوى أهل السنة من المسلمين .

ومن البداية ، وقبل عرض الأدلة ، يقولون : إن الرؤية بالمعرفة والعلم جائزة .

---

(١) غاية المرام ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(٢) وانظر : هامش رقم ٤ من قواعد العقائد للغزالي ص ١٧١ .

والرؤية بالبصر مستحيلة ، لبداهة منافاتها لخلوص الوحدانية ، وأصل التوحيد الخالص .

أدلتهم على نفي الرؤية :

وعمدة دليلهم العقل .

ويتلخص ما استدلوا به عقلياً بأن قالوا :

إن الله تعالى واجب الوجود .

ووجوب الوجود يقتضي تجرده تعالى ونفي الجهة والحيّز عنه .

والمشروط فيمن تراد رؤيته أن يكون في جهة وحيز ، وأن يكون غير مجرد لأنها من أساسيات وقوع الرؤية عليه .

ولما كان الله تعالى متجرداً ومنزهاً عن الجهة والحيّز يستحيل وقوع الرؤية عليه .

وباختصار شديد ومفيد : دليل الوجوب هو دليل نفي الرؤية .

وقالوا أيضاً :

ان الذي تقع عليه الرؤية البصرية هو اللون والشكل من الأجسام المنظورة ، وهما من الأعراض .

والله منزه عن ذلك .

وإلى المعنى يشير ما رواه الصدوق عن اسماعيل بن الفضل قال : سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السّلام عن الله تبارك وتعالى : هل يُرى في المعاد ؟ .

فقال : سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

يا ابن الفضل ، إن الأبصار لا تدرك إلاّ ما له لون وكيفية ، والله خالق الألوان والكيفيات » .

واستدلوا أيضاً بالآيات الكريمة :

١ ـ ﴿ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ﴾ ـ الانعام ١٠٣ ـ .

وهي عمدة ما استدلوا به من النقول .

قال القاضي المعتزلي : « إدراك البصر ورؤية البصر في اللغة لا يختلفان .

فإذا صح ذلك فيجب أن نقطع بأنه تعالى لا يرى بالأبصار »[1] .

وذلك لظهور الآية في ذلك ، ولقرينة العقل التي تلزم بعدم صرفها عن هذا الظهور وحملها على معنى آخر غير هذا الذي هو ظاهرها .

وقرره الفاضل المقداد بشكل آخر ، قال : « تمدح تعالى بنفي إدراك الأبصار له فيكون إثباته له نقصاً »[2] .

وذهب الزمخشري إلى أن قوله تعالى : (اللطيف) معناه : أنه تعالى يلطف عن أن تدركه الأبصار لتجرده وبساطته كمال وتمام التجرد والبساطة ، و (الخبير) أنه تعالى خبير بكل لطيف مهما لطف ودق .

فهما قرينة على أنه تعالى يدرك الابصار ، لا تلطف عن إدراكه ، وهي لا تدركه للطفه .

وهذا من باب اللف »[3] .

وهي التفاتة أدبية خبيرة ، ونكتة علمية لطيفة .

وجمع السيد شرف الدين أطراف الاستدلال بالآية الكريمة على نفي الرؤية بقوله :

« ولنا من الكتاب الحكيم آيات محكمات تؤيد حكم العقل بامتناع الرؤية : الآية الأولى قوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** ﴾ .

فإن الادراك متى قرن بالبصر لا يفهم منه إلاّ الرؤية بالعين ، وكما أنه إذا قرن بآلة السمع فقيل (ادركته باذني) لا يفهم منه إلاّ السماع .

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٧ .

(٢) النافع يوم الحشر ٣٩ .

(٣) الكشاف : تفسير الآية المذكورة .

وكذلك إذا أضيف إلى كل واحدة من الحواس أفاد ما تلك الحاسة آلة فيه ، فقولهم (ادركته بفمي) معناه : وجدت طعمه ، و(ادركته بأنفي) معناه : وجدت رائحته .

وقد دلت هذه الآية على أنه سبحانه وتعالى قد تعالى على جميع الموجودات بمجموع هذين الأمرين اللذين اشتملت عليهما الآية الكريمة لأن من الأشياء : ما يَرى ويُرى كالأحياء من الناس .

ومنها : ما يُرى ولا يَرى كالجمادات والأعراض المرئية .

ومنها : ما لايَرى ولا يُرى كالأعراض التي لا تُرى .

فالله تعالى خالقها جميعها ، وتعالى عليها ، وتفرد بأن يَرى ولا يُرى ، وتمدّح بمجموع الأمرين ، كما تمدّح بقوله : ﴿ وهو يُطعِمُ ولا يُطعَم ﴾ - الأنعام ١٤ - وقوله : ﴿ يجير ولا يجار عليه ﴾ - المؤمنون ٢٩ - .

وحسبنا من التعليق على هذه الآية ما أخرجه العياشي بسنده المتصل : أن الفضل بن سهل ذا الرئاستين سأل الإمام أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السّلام فقال : أخبرني عما اختلف فيه من الرؤية ؟

فقال : من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله تعالى ، لا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير .

ثم قال : لا تقع عليه الأوهام ، ولا يدرك كيف هو »[1] .

٢ - ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً ﴾ - طه ١١١ - قال السيد شرف الدين : « فانها في معناها على حد الآية الأولى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ .

وحسبنا من التعليق عليها ما أخرجه ثقة الإسلام في باب إبطال الرؤية من كتاب التوحيد من أصول الكافي بسنده إلى صفوان بن يحيى ، قال : سألني أبو قرة المحدث أن أدخله على الامام أبي الحسن الرضا عليه السّلام فاستأذنته في

---

(١) كلمة حول الرؤية ٢٩٨ - ٣٠٠ .

ذلك فأذن لي فأدخلته عليه ، فسألـه عن الحلال والحـرام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد .

فقال أبو قرة : إنّا روينـا أن الله قسم الرؤيـة والكلام بين النبيين ، فقسم الكلام لموسى ، ولمحمد الرؤية .

فقـال الإمـام عليـه السّـلام : فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الانس والجن في أنه لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء ؟

أليس هو محمداً صلى الله عليه وآله ؟

قال : بلى .

قال : كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول لهم عن الله : إنـه (لا تدركـه الأبصار) و (لا يحيطون به علماً) ، (وليس كمثله شيء) . ثم يقول لهم : أنا رأيت الله بعيني ، وأحطت به علماً ، وهو على صورة البشر ؟!! أما تستحون ؟! .

ما قدرت الزنادقة أن ترميه صلى الله عليه وآله بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثم يأتي بخلافه !!

قال له أبو قرة : فإنه تعالى يقول : ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾ . . !

فقـال الإمـام عليـه السّـلام : إن بعـد هـذه الآيـة مـا يـدل على مـا رأى صلى الله عليـه وآله حيث قـال تعـالى : ﴿ مـا كـذب الفؤاد مـا رأى ﴾ ، يقول : ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه ، ثم أخبر بما رأى فقال : (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) فآيات الله غير الله تعالى .

قال : وقد قال عزّ من قائل : ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾ فإذا رأته الأبصار فقد أحيط به علماً .

قال أبو قرة : أفنكذب الروايات ؟!

قال الامام : إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذّبتها .

وقد أجمع المسلمون على أنه لا يحاط به علماً ولا تدركه الأبصار، وليس كمثله شيء » .

قلت : هذا هو فصل الخطاب ومفصل الصواب ، وإنه للحدّ الفاصل بين الحق والباطل ، لا يرد على سمع ذي لب فيصدر إلّا عن إذعان ، ذلك فضل الله يؤتيه عترة نبيه وأعدال كتابه ، والله ذو الفضل العظيم »[1] .

٣ ـ ﴿ وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم ، وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ﴾ ـ البقرة : ٥٤ ، ٥٥ ـ .

قال السيد شرف الدين : « هاتان آيتان متصلتان ـ كما أوردناهما ـ والحجة على ما نحن فيه من امتناع الرؤية إنما هي الآية الثانية ، وإنما أوردنا الأولى لأن لها دخلاً في بيان الوجه في الاحتجاج بوضوح ، وذلك أن أولاهما نصت على عقوبة متخذي العجل بقتل أنفسهم ، ونصت الثانية على عقوبة الطالبين رؤية الله جهرة بالصاعقة تأخذهم وهم ينظرون .

وهذا بمجرده يوجب القطع بتساوي الجرمين في الكفر لتساويهما في العقوبة من الله تعالى الملك الحق العدل المبين ، وليس شيء أدل من هذا على امتناع الرؤية ، ووجوب الانكار على القائلين بها ، بل وجوب كفرهم إذا أصروا عليها عناداً بعد أن تتم عليهم الحجة بامتناعها كما تمت على أصحاب الصاعقة من قوم موسى فإنه عليه الصلاة والسلام حين سألوه الرؤية أخبرهم بامتناعها فألحوا عليه ولجوا في طغيانهم ، فعرّفهم أن رؤية الله تستلزم تحيزه وتكيفه ، والإشارة إليه ، والله تعالى منزه عن ذلك ، وأوضح لهم أن من استجاز الرؤية على الله عز وجل فقد جهله وجعله من جملة الأجسام أو الأعراض ، فعتوا وأصروا على طلبها عناداً فكانوا بذلك كعبدة العجل ، فأخذتهم الصاعقة بأمر الله كما أخذ القتل أولئك بأمره تعالى لتساوي الجرمين .

هذا ما استفدته من الآيتين في توجيه الاستدلال على امتناع الرؤية »[2] .

---

(١) كلمة حول الرؤية ٣٠٥ ـ ٣٠٧ .

(٢) م . ن ٣٠٨ .

٤ ـ ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه قال رب أرني أنظر إليك ، قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾ ـ الاعراف ١٤٣ ـ .

يقول السيد شرف الدين : « وحسبنا من التعليق على هذه الآية الكريمة ما أخرجه الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي في باب ما جاء في الرؤية من كتاب التوحيد بسنده إلى علي بن الجهم ، قال :

حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علي بن موسى عليه السّلام فقال له المأمون : يا ابن رسول الله أليس من قولك إن الأنبياء معصومون ؟

قال : بلى .

فسأله عن آيات من القرآن .

فكان مما سأله أن قال له : ما معنى قول الله عز وجل **﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ﴾** الآية .

قال : فكيف يجوز أن يكون كليم الله موسى بن عمران عليه السّلام لا يعلم أن الله تعالىٰ ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأل هذا السؤال ؟

فقال الرضا عليه السّلام : إن كليم الله موسىٰ بن عمران عليه السّلام علم أن الله تعالى عزّ أن يُرى بالأبصار ، ولكنه لما كلّمه الله عزّ وجلّ وقرّبه نجياً رجع إلى قومه فأخبرهم أن الله عزّ وجلّ كلّمه وقرّبه وناجاه ، فقالوا : لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت ، فاختار منهم سبعين رجلاً لميقات ربه .

فخرج بهم إلى طور سيناء وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلّمه ليسمعهم كلامه ، فكلّمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من الجهات الست لأن الله عز وجل أحدثه في الشجرة ثم جعله منبعثاً منها يسمعونه من جميع الوجوه .

فقالوا : لن نؤمن لك أن هذا الذي سمعناه هو كلام الله تعالى حتى نرى الله جهرة .

فلما قالوا هذا القول العظيم ، واستكبروا ، وعتوا ، بعث الله عز وجل

عليهم صاعقة تأخذهم بظلمهم فماتوا .

فدعا موسى ربه : يا رب ما أقول لبني اسرائيل إذا رجعتُ إليهم وقالوا : إنـك ذهبت بهم فقتلتهم لأنـك لـم تكن صـادقـاً فيمـا ادعيت من منـاجـاة الله إيّاك ؟! .

فأحياهم الله تعالى وبعثهم معه ، فقالوا : إنك لو سألتَ الله أن يُريك أن تنظر إليه لأجابك وكنت تخبرنا كيف هو؟ فتعرفه حق معرفته .

قال موسى : يا قوم إن الله لا يُرى بالابصار ولا كيفية لـه ، وإنما يُعـرف بآياته ويعلم بأعلامه .

فقالوا : لن نؤمن لك حتى تسأله .

فقـال موسى : يـا رب انك قـد سمعت مقالـة بني إسرائيـل وأنت أعلم بصلاحهم .

فأوحى الله جل جلاله إليـه : يا مـوسى إسألني مـا سألـوك فلن أؤاخذك بجهلهم .

فعند ذلك قال موسى : رب أرني أنظر إليك .

قال لن تراني ، ولكن انظر إلى الجبل فـإن استقر مكـانه ـ وهـو يهوي ـ فسوف تراني .

فلما تجلّى ربه للجبل بآية من آياته جعله دكاً وخـرّ موسى صعقـاً ، فلما أفاق ، قال : سبحانك تبت إليك ، يقول : رجعت إلى معرفتي بك عن جهـل قومي ، وأنا أول المؤمنين منهم بأنك لا تُرى .

فقال المأمون : لله درك يا أبا الحسن »[1] .

من أحاديث أهل البيت :

احتج بها أصحابنا الامامية خاصة ، لتمسكهم بأهل البيت عليهم السّلام أخذاً بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: « اني تركت فيكم مـا إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي :

---

(١) كلمة حول الرؤية ٣١١ ـ ٣١٣ والتوحيد ١٢١ ـ ١٢٢ .

كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض ، فانظروا كيف تخلفوني فيهما » .

وقد عرف عن أهل البيت أنهم قاوموا فكرة التجسيم وشبهاتها ، مقاومة شديدة لا هوادة فيها ولا مهادنة .

ويكفينا أن أنقل منها هنا بعض ما روي عن أمير المؤمنين عليه السّلام في نهج البلاغة :

١ ـ إلاّ أنّا نعلم أنك حي قيوم ، لا تأخذك سنة ولا نوم ، لم ينته إليك نظر ، ولم يدركك بصر ، أدركت الأبصار ، وأحصيت الأعمار ، وأخذت بالنواصي والأقدام[١] .

٢ ـ لا تدركه العيون بمشاهدة العيان[٢] .

٣ ـ الحمد لله الكائن قبل أن يكون كرسي أو عرش أو سماء أو أرض أو جان أو انس ، لا يدرك بوهم ، ولا يقدّر بفهم ، ولا يشغله سائل ، ولا ينقصه نائل ، ولا ينظر بعين[٣] .

٤ ـ الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد ولا تراه النواظر[٤] .

٥ ـ لا يشمل بحدٍّ ، ولا يحسب بعدٍّ ، وإنما تحدُّ الأدواتُ أنفسها ، وتشير إلى نظائرها ، منعتْها (منذ) القدمية ، وحملْتها (قد) الأزلية ، وجنّبتْها (لولا) التكملة ، بها تجلى صانعها للعقول ، وبها امتنع عن نظر العيون[٥] .

٦ ـ لا تناله الأوهام فتقدره ، ولا تتوهمه الفطن فتصوره ، ولا تدركه الحواس فتحسه[٦] .

---

(١) نهج البلاغة ط الشعب ١٨٢ .
(٢) ٢٠٧ .
(٣) ٢١١ .
(٤) ٢١٦ .
(٥) ٢٢٠ .
(٦) ٢٢٠ .

حقيقة الرؤية وكيفيتها عندهم :

الرؤية عندهم هي الرؤية الطبيعية المعروفة ، وكيفيتها هي الكيفية الطبيعية المعروفة أيضاً .

وتتحقق عن طريق (العين) التي هي عضو البصر وحاسته . « ويتم الأبصار بها عندما يدخل الضوء العين من طريق البؤبؤ ، فتركزه العدسة في بؤرة بحيث تتشكل صورة تقع على الشبكية ، فينقلها العصب البصري مقلوبة رأساً على عقب إلى الدماغ حيث تُعكس بطريقة لا يزال العلماء عاجزين عن فهمها »[1] .

ومدركات القوة الباصرة هي الأضواء والألوان والأشكال . وذكرت لتحقق الرؤية والأبصار شروط هي :

١ ـ المقابلة بين الرائي والمرئي .

٢ ـ المسافة الكافية بينهما قرباً وبعداً .

٣ ـ أن يكون حجم المرئي بالقدر الذي يمكن أن يقع عليه الأبصار ، بمعنى أن لا يبلغ غاية الصغر واللطف أو أن يكون مجرداً .

٤ ـ أن يكون الجسم المرئي كثيفاً .

٥ ـ أن يكون الجسم المرئي مضيئاً أو مضاءً .

المناقشات :

ناقش كل من الطرفين المثبت والنافي طرفه الآخر ، ولأن في جزء منها شيئاً من الموضوعية والاصطباغ بالطابع العلمي ، رأيت أن أذكر بعضها .

والمناقشات هذه وأمثالها تأتي في الغالب تطبيقاً للمنهج المتبع لدى كل فريق من فريقي النقاش .

وربما جاءت هجوماً أو دفاعاً لا لإثبات المدّعى أو نفيه ، وإنما جدلاً لأجل الجدل ، وإثارة التشكيك في مسلمات ونتائج الطرف المقابل .

---

(١) موسوعة المورد : مادة — vison

وأهم ما دار فيه وحوله النقاش في مسألتنا هذه ، هو ماهية الرؤية وكيفيتها ، ودلالة كل من الآيتين الكريمتين ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ التي كانت عمدة أدلة النفاة ، و﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ التي هي عمدة أدلة المثبتين .

وإليك طرفاً منها :

١ ـ ناقش أبو الحسن الأشعري حمل النافين آية ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ على أن ﴿ لا تدركه ﴾ مطلقة بمعنى أن الأبصار لا تدركه في الدنيا وفي الآخرة ، وعلى أن كلمة ﴿ الأبصار ﴾ فيها عامة لأنها جمع محلى بأل ، فتشمل أبصار جميع مخلوقاته من غير استثناء .

فقال : « فإن قال قائل : فما معنى قوله : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ ؟ .

قيل له : يحتمل أن يكون ، لا تدركه في الدنيا ، وتدركه في الآخرة ، لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات ، وأفضل اللذات يكون في أفضل الدارين .

ويحتمل أن يكون الله عز وجل أراد بقوله : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ يعني لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين ، وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضاً ، فلما قال في آية ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ ، وقال في آية أخرى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ علمنا أنه إنما أراد أبصار الكفار لا تدركه »[1] .

والذي يمكن أن يلاحظ عليه هو :

ان ظهور ﴿ لا تدركه ﴾ في الاطلاق واضح .

وكذلك ظهور كلمة ﴿ الأبصار ﴾ في العموم .

ولكن الأشعري طرح الاحتمالين اللذين ذكرهما ليثير غبار الشك أمام الاستدلال بالآية على نفي الرؤية من باب إذا تطرق الاحتمال بطل الاستدلال .

الذي حدا به إلى ذلك هو قرينة النقل (الأحاديث الظاهرة في الدلالة على وقوع الرؤية يوم القيامة) .

---

(١) الابانة ١٥ .

ولأنه فسر آية ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾ في هـدي تلك الأحاديث بـالرؤيـة . فأراد أن يرفع التعارض بين الآية الأولى النافية والآية الثانية المثبتة فكان منه أن طرح هذين الاحتمالين .

والشيء الطبيعي والذي ينبغي أن يتبع منهجياً في المناقشة : هو أن يناقش من يريد مناقشة دلالة الآية على نفي الرؤية في :

١ ـ ظهـور (تدركـه) في الاطلاق ، وظهـور (الأبصـار) في العمـوم ، بابطال الدليل العقلي المؤيد لهما والمؤكد عليهما .

٢ ـ لا يرفع اليد عن الاطلاق والعموم بالاحتمال ، لأنه مـا من ظهور إلاّ وفي مقابله احتمال ، وإلاّ كان نصاً لا ظاهراً ، وإنما تُرفع اليد عن الظهور بظهور أقوى منه ، أي أظهر منه .

وكلا الأمرين لم يكونا منه (أعني الأشعري) .

٣ ـ وناقش القاضي المعتزلي الاستدلال بآية ﴿ إلى ربهـا ناظـرة ﴾ على إثبات الرؤية بقوله : « فإن قال : فقد قال الله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ ففي هذا إثبات الرؤية .

قيل له : لم يقل ناظرة بالبصر .

وقد يكون الناظر ناظراً على وجوه :

بأن يكون مفكراً .

ومنتظراً للرحمة .

وطالباً للرؤية .

فهو محتمل إذاً ، ولا يترك به ما لا يحتمل .

وتأويله : منتظرة لرحمة ربها : وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة ، على مـا روي عن أمير المؤمنين عليـه السّلام وابن عبـاس وغيـرهمـا من الصحـابـة والتابعين »[1] .

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٧ .

والملاحظ عليه :

١ ـ أن يناقش ما استدلوا به على تقييد النظر بالبصر ، لا أنه يقـول هي مطلقة من غير أن يثبت اطلاقها بإبطال تقييدها الّذي ادعوه .

٢ ـ أن يناقش القرينة النقلية (الأحاديث الدالة على الرؤية) ويثبت عدم نهوضها بالقرينية ، إما لأنها أخبار آحاد لا تصلح لاثبات أصول الدين وما يرتبط بها من شؤون ، وإما لضعفها ، أو لغير ذلك .

٣ ـ كان عليه عندما حملها على معنى الانتظار أن يثبت استعمال الكلمة في الانتظار بعامة ثم يقيم القرينة على استعمالها فيه هنا بخاصة .

٤ ـ ثم ان تقدير مضـاف وهو (ثـواب) أو (رحمة) أو (نعيم) خـلاف الأصل ، فلا يصار إليه إلّا بدليل ، وهو لم يأت بالدليل .

والسبب أنه ـ هو الآخر ـ يناقش وفق منهجه الخاص .

ولأن العقل عنده ينفي الرؤية لاستلزامها الجسمية أو الجهتية ، والله تعالى منزه عنهما ، فهو الدليل على تقدير المضاف إلّا أنه أضمره في قلبه .

فلو أنه ذكر الدليل وسلّمه له الخصم أو ذكـره على أنه مسلم بـه من قبل الجميع لبداهته لكان التأويل بتقدير مضاف مقبولاً .

٥ ـ استدل بأخبار الآحاد خلافاً لمنهجه ، ولعله ليعارض بها أخبار الآحاد التي استدل بها خصمه ليقدمها عليها كمؤيدة .

أو ليرفع اليد عنها جميعاً لعدم وجود المرجح ، أو لغير ذلك . ولكنه لم يصرح بالسبب .

المـوازنة :

وكما لحظ أن السبب الجوهري في الاختلاف هو الاختلاف في المنهج المتبع في البحث .

إذا لا بد من تسليط الضوء على المنهج ، وهو يقتضينا دراسة ثلاث نقاط هامة ، اثنتان منهـا عامتان وهما :

١ ـ حجية العقل في إثبات أصول الدين .

٢ ـ حجية خبر الواحد في إثبات أصول الدين .

والثالثة خاصة ، وهي :

٣ ـ تحديد مفهوم الرؤية في المسألة .

أما النقطتان الأوليان :

فالسلفية وأهل الحديث ، هم أكثر أهل السنة تشدداً في رفض العقل أمام خبر الواحد المتلقي بالقبول ، فقد روى عن الامام ابن حنبل أنه قال : « لا نتعدى القرآن والحديث »(١) .

وقال ابن قاضي الجبل ـ شيخ الحنابلة في عصره ـ : « مذهب الحنابلة أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات الديانات »(٢) .

وادعى ابن عبد البر المالكي الاجماع على جواز العمل بأخبار الآحاد في أصول الدين .

وذلك لأن الخبر الواحد الذي تتلقاه الأمة بالقبول تصديقاً له ، وعملاً به يفيد العلم عندهم .

والمسألة ليست مما أجمعوا عليه ، ففي إفادة خبر الواحد العلم أو الظن ، وكيفية إفادته ذلك ، لعلماء السنة عموماً فيه خلاف ، تعرضت له كتب أصول الفقه .

وفي جواز العمل به في أصول العقيدة خلاف آخر ، حتى عند الحنابلة ، فقد ذهب أبو الخطاب وابن عقيل الحنبليان وغيرهما إلى عدم جواز العمل به في أصول الدين(٣) .

ومن هذا العرض المقتضب لحجية خبر الواحد في أصول الاعتقاد ننتهي

---

(١) شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٥٢ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن .

إلى نتيجة ، هي من أدلتنا في إثبات حجية العقل في أصول الدين ، وهي :

إن حجية خبر الواحد في أصول الدين إنما اعتبرت لإفادته العلم ـ بسبب تلقي الأمة له بالقبول ، أو لسبب آخر ـ وليس لأنه حديث أو سنة فقط .

فإذاً ، المناط في الدليل الذي يعتمد عليه ويرجع إليه في إثبات العقيدة هو أن يفيد العلم (اليقين) .

ولأن دليل العقل ـ هو الآخر ـ يفيد العلم يكون أيضاً مما يرجع إليه ويعتمد عليه في إثبات قضايا العقيدة .

ثم ان الامام أحمد (رض) اعتمد العقل دليلاً في إثبات حجية خبر الواحد ، فقد جاء في (مختصر المنتهى) لابن الحاجب في مسألة جواز التعبد بخبر الواحد ما نصه : « وقال أحمد والقفال وابن سريج وأبو الحسين البصري بدليل العقل » .

يعني أن جواز التعبد بخبر الواحد دليله العقل .

وهذا دليل آخر على حجية العقل ، وله أهميته لأنه يثبت حجية أصل الخبر ، فلو لم ينهض دليل العقل بإثبات حجيته على رأي الإمام أحمد لم يفدنا تلقي الأمة له بشيء لأنه تلقٍ لما ليس بحجة .

وإذا لم يكن العقل الذي هو دليل حجية خبر الواحد حجة لا يكون خبر الواحد حجة من طريق أولى .

أضف إليه :

ان القرآن الكريم استخدم دليل العقل في إثبات أصول الدين في مثل : ـ قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا ﴾ ـ الأنبياء ٢٢ ـ .

ـ قوله تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾ ـ المؤمنون ٩١ ـ .

ـ قوله تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾ ـ الطور ٣٥ ـ .

ومعنى هذا انه معترف به من الله تعالى ، والأخذ به أخذ بالقرآن .

ولا أطيل هنا باستعراض وذكر الآيات القرآنية الكريمة التي تدعو إلى التفكر في ملكوت الله وخلقه ، واستخدام قوى العقل وقواعده للوصول إلى معرفته تعالى التي هي أصل الدين الأصيل وأسسه الركين المتين .

وعليه لا مناقشة من الطرف الآخر في الاعتماد على العقل والرجوع إليه .

ولكن ـ وبعد هذا العرض غير الموجز إلى حدٍ ما ـ ليست هذه المسألة هي الجوهر في موضوع الخلاف .

وإنما القطب المركزي الذي تدور حوله رحى الخلاف على مدى هذه الأجيال المتعاقبة ، هو :

لو تعارض ما يدركه العقل مع ما يظهر من خبر الواحد المفيد للعلم ماذا نعمل ؟

الذي أراه أن العمل : هو الجمع بينهما .

وذلك لأن خبر الواحد المفيد للعلم ، مفيد للعلم بصدوره لا بدلالته ، فهو قطعي الصدور ظني الدلالة .

ودليل العقل المثبت لوحدانية الذات الإلهية ـ الوحدانية المستلزمة لنفي الرؤية للزومها التجسيم قطعي الدلالة .

وعليه يصبح التعارض في الحقيقة بين دلالة العقل اليقينية ودلالة الخبر الظنية .

ولأن الظن لا يعارض اليقين نرفع اليد عن ظهور الخبر بتأويله بما يتمشى وأصل التوحيد ، فنجمع بين الأخذ به والأخذ بالعقل .

وكذلك في تفسير الآيتين المتعارضتين ظاهراً كآية البصر الدالة على نفي الرؤية بظاهرها وآية النظر المثبتة للرؤية بظاهرها ، نرفع اليد عن ظهور الآية التي ينافي ظاهرها أصل التوحيد لأنها ظنية الدلالة ، ونتمسك بظهور الآية التي تلتقي مع أصل التوحيد لأنها بقرينة الدليل العقلي هي قطعية الدلالة .

هذه خلاصة ما أريد أن أقوله في أصول المنهج .

وفي ضوئه :

إن الذي قام به النافون للرؤية من حمل آية البصر على ظاهرها وباطلاقها وعمومها ، وتأويل آية النظر ، سليم منهجياً .

أما رفضهم أخبار الآحاد فلأنها لا تصلح لاثبات العقيدة ، لأنها ـ في رأيهم ـ ظنية السند والدلالة فلا تفيد إلّا الظن ، والمطلوب في العقيدة أن تصل الدلالة فيها إلى مستوى اليقين .

كذلك هي لا تقوى على معارضة دليل التوحيد العقلي لأنه يقيني الدلالة ، وهي ظنية الدلالة .

أما الذي قام به المثبتون ، وخاصة الأشاعرة من محاولة إثبات الرؤية مع المحافظة على نقاء فكرة التوحيد من أن تشاب بما يخالفها من الجسمية وأمثالها أمر ذو أهمية ، وله تقديره .

لكن يلاحظ عليه :

١ ـ أنهم خرجوا عن الموضوع المتنازع فيه .

ذلك أن المتنازع فيه هو رؤية الله تعالى بالعين الباصرة وبالوضعية الطبيعية للرؤية ، مع مراعاة الإعتقاد ببساطة وتجرد الذات الإلهية .

وهم قالوا : بالرؤية الادراكية .

وعن طريق حاسة سادسة أو خاصة .

فالمؤمن يرى الله تعالى رؤية إدراك وعلم لا رؤية مشاهدة وعيان .

٢ ـ إن ما مثّلوا به من أن رؤيته تعالى كرؤية القمر ليلة البدر يناقض الرؤية الادراكية لأن رؤية القمر رؤية مشاهدة وعيان ، كما استفاد الامام الاشعري هذا من حديث رؤية القمر ، فقرر ـ كما تقدم ـ بأن التمثيل برؤية العيان لم يكن معناها إلّا الرؤية بالعيان .

ومعنى هذا أن المؤمن يرى الله بالعين الباصرة ، وهي تختلف عن الرؤية العلمية أو الادراكية لأن الادراكية رؤية قلبية .

٣ ـ وكما قلتُ آنفاً أنه لا بد من تحديد مفهوم للرؤية متفق عليه حتى يصح البحث فيها نفياً وإثباتاً .

أما مع الاختلاف في مفهوم الرؤية فلا معنى للبحث بغية نفي الرؤية أو اثباتها ، لأنه والحالة هذه ، لا تعارض بين دلالتي الآيتين .

لأن واقع الأمر عند الطرفين لا يخلو :

إن كانت الرؤية بصرية فمستحيلة لما يلزمها من الجسمية .

وإن كانت قلبية أو ادراكية أو علمية ـ ما شئتَ فسمٍّ ـ فجائزة .

وإذا كانت في الآيتين بصرية فهي محال عند الطرفين .

وإذا كانت فيهما قلبية فهي جائزة عندهما .

إذاً ما الذي دعا الأشاعرة إلى هذا التشدد في الموقف ؟؟

الذي يظهر لي ـ وبخاصة مع إصرارهم على المحافظة على الاعتقاد ببساطة الذات الالهية وتجردها ـ أن الذي دعاهم إلى هذا هو : ان أحاديث الرؤية مروية في الصحاح .

وان رفضها وكذلك تأويلها يفتح باب الشك في صحة وسلامة الاحاديث السنية .

وهم لا يريدون هذا .

فتشددوا ليقوم تشددهم دريئة لئلا تقتحم حصون الصحاح .

قد يقال :

يمكن التأويل ، وهو عند الأشاعرة جائز ، فلماذا لم يتأولوا ؟!

والجواب :

انهم لم يتأولوا لأن في الأحاديث المروية في الصحاح ما هو نص في أن الرؤية تكون عياناً ، كما في حديث البخاري (كتاب التوحيد ـ باب قوله تعالى : ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ : عن جرير بن عبد الله : قال : قال النبي صلى الله عليه وآله : (انكم سترون ربكم جل ثناؤه عياناً) .

فالموقف ـ هنا ـ يتطلب رفض الحديث وإسقاطه من الاعتبار لمنافاته للقرآن الكريم الذي يقول : ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ .

وفي رفضه ـ كما قلت ـ فتح باب الشك في مرويات البخاري وهو أصح الصحاح عندهم .

والحسم في أمثال هذا الموقف ـ فيما أرى ـ يحتاج إلى عالم جريء لا تأخذه في الحق لومة لائم ، يقول بقولة الإمام علي بن موسى الرضا في جوابه لأبي قرة ـ المتقدم ـ : « إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذّبتها » .

وهذا ما انتهجه الامامية (وبخاصة الأصولية منهم) في رفض غير قليل مما رواه المحمدون الثلاثة في جوامعهم الحديثية (الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار) .

وبهذه الجرأة والاقدام الغيور لله ولرسوله تطرح أمثال هذه الاسرائيليات المدوّنة في الصحاح التي سرّبت فكرة التجسيم اليهودي إلى فكرنا العقائدي فلوثته بما يتنافى ونقاء العقيدة الإسلامية الحقة .

مضافاً إليه :

ان عدالة الراوي لا تثبت أكثر من صحة صدور الحديث ظنياً .

أما استقامة معنى الحديث ، فالراوي غالباً لا يلتفت إليها ، وبخاصة إذا كان ممن أغرق في الاخبارية ، وأعطى الحديث مستوى يفوق القرآن ، فبعد عن الالتفات بان الحديث ليس سماعاً ورواية فقط ، وإنما هو رواية ووعاية .

وما أروع ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السّلام يذكر أهل البيت عليهم السّلام : « عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية ، لا عقل سماع ورواية ، فان رواة العلم كثير ورعاته قليل » .

وكما أسلفت : ان رد الفعل عند أهل السنة ضد المعتزلة كان قوياً فمال إلى شيء من التطرف في الموقف .

٤ ـ ان ما استدل به لاثبات الرؤية الادراكية من أحاديث البخاري القائلة بأن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يرى من خلفه كما يرى من أمامه ـ على تقدير صحتها ـ لا تفيد في إثبات الرؤية الإدراكية يوم القيامة ، لأنه قد تكون هذه الرؤية خاصة به صلى الله عليه وآله لنبوته أو لسبب آخر ، كما هو بيّن من

تخصيصها به في الحديث ، وتخصيص ورود الأحاديث به وحده صلى الله عليه وآله .

٥ ـ ان الدليل الأول من أدلة الأشعري العقلية يقوم على أساس مقايسة وجود الله تعالى بموجوداته سبحانه .

وهو قياس مع الفارق لأن وجوده تعالى وجود صرف بسيط مجرد ، ووجود مخلوقاته ليس كذلك .

مضافاً إليه :

انه ليس كل موجود جائز أن يريناه الله تعالى لأن من الموجودات ما لم تتوفر فيه شروط الرؤية كالمجردات والموجودات غير الكثيفة .

وليس هذا من باب العجز في الفاعل ، وإنما هو من باب النقص في القابل .

ففي الدليل شيء من المغالطة .

٦ ـ وينسق عليه دليله الثاني في قيامه على المغالطة ، لأن رؤية الباري لنفسه ليست رؤية بصرية ، والمتنازع فيه هو الرؤية البصرية .

ذلك أن رؤية الله تعالى لنفسه ـ إن صح التعبير ـ هي علمه بذاته ، وهو علم حضوري .

والأشعري لا يقول بأن رؤية المؤمن لربه من نوع العلم الحضوري ، ومع هذا ـ لو سلمنا ـ هي رؤية غير بصرية ، فهي غير المتنازع فيه .

الخلاصة :

إن ما انتهت إليه الأدلة العقلية المفيدة لليقين في مداليلها ، من إثبات الوحدانية المطلقة لله تعالى ، يأتي قرينة على أن المراد بالآية الكريمة **﴿ لا تدركه الأبصار ﴾** ما تدل عليه بظاهرها وهو نفي الرؤية البصرية مطلقاً في الدنيا والآخرة وعاماً لجميع مخلوقاته المبصرة .

وفي ضوئه تفسر الآية الكريمة **﴿ إلى ربها ناظرة ﴾** بما لا يتعارض والآية

السابقة ، كما تأولها النافون ، فقالوا : إن المراد بها واحد مما يأتي :

١ ـ النظر البصري :

ولكن على تقدير حذف مضاف ، مثل : (إلى ثواب ربها) .

ويبرره وإن كان خلاف الأصل ـ إذ الأصل عدم التقدير ـ هو المفروغية من نفي الرؤية البصرية لمنافاتها لعقيدة الوحدانية .

٢ ـ النظر القلبي :

ذهب إليه السيد الطباطبائي ، قال في تفسير الآية[1] : « والمراد بالنظر إليه تعالى ليس هو النظر الحسي المتعلق بالعين الجسمانية المادية التي قامت البراهين القاطعة على استحالته في حقه تعالى .

بل المراد النظر القلبي ورؤية القلب بحقيقة الإيمان على ما يسوق إليه البرهان ، ويدل عليه الأخبار المأثورة عن أهل العصمة عليهم السّلام ، وقد أوردنا شطراً منها في ذيل تفسير قوله تعالى ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ ـ الاعراف ١٤٣ ـ وقوله تعالى ﴿ وما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ ـ النجم ١١ ـ .

فهؤلاء قلوبهم متوجهة إلى ربهم لا يشغلهم عنه سبحانه شاغل من الأسباب لتقطّع الأسباب يومئذ ، ولا يقفون موقفاً من مواقف اليوم ، ولا يقطعون مرحلة من مراحله إلّا والرحمة الالهية شاملة لهم ﴿ وهم من فزع يومئذ آمنون ﴾ ـ النمل ٨٩ ـ ولا يشهدون مشهداً من مشاهد الجنة ولا يتنعمون بشيء من نعيمها إلّا وهم يشاهدون ربهم به لأنهم لا ينظرون إلى شيء ولا يرون شيئاً إلّا من حيث إنه آية الله سبحانه ، والنظر إلى الآية من حيث إنها آية ورؤيتها ، نظر إلى ذي الآية ورؤية له » .

وما ذكره الطباطبائي أسلوب عربي فصيح ، ومنه قول الشاعر :

ويوم بذي قار كأن وجوههم   إلى الموت من وقع السيوف نواظرُ

فإن الموت لا يرى ولا ينظر إليه .

---

(١) الميزان ١١٢/١٩ .

والذي عناه الشاعر بالنظر إلى الموت النظر إلى الضرب والطعن وفلق الهام وكر الأبطال واقدامها ، وكل ذلك من أسباب الموت[1] .

٣ ـ الانتظار :

وهو أحد المعاني الحقيقية لكلمة (نظر) التي استعملت فيها الكلمة قرآنياً .

قال في (لسان العرب) : « والنظر : الانتظار ، يقال : نظرت فلاناً وانتظرته ، بمعنى واحد . . . ومنه قول عمرو بن كلثوم :

أبا هند فلا تعجل علينا   وأنظرنا نخبّرْكَ اليقينا[2]

ومن موارد استعمال الكلمة بمعنى (الانتظار) في القرآن الكريم ما يأتي :

ـ ﴿ **إلاّ أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه** ﴾ ـ الاحزاب ٥٣ ـ أي غير منتظرين إناه .

ـ ﴿ **يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا أنظرونا نقتبس من نوركم** ﴾ ـ الحديد١٣ ـ أي انتظرونا .

ـ ﴿ **فهل ينظرون إلاّ سنة الأولين** ﴾ ـ فاطر ٤٣ ـ أي ينتظرون .

ـ ﴿ **وما ينظرون إلاّ صيحة واحدة** ﴾ ـ يس ٤٩ ـ أي ما ينتظرون .

ـ ﴿ **واني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون** ﴾ ـ النمل ٣٥ ـ أي منتظرة .

وأشكل على تفسير كلمة (ناظرة) في الآية بـ (منتظرة) بأن الفعل (نظر) إذا كان بمعنى البصر تعدّى بالحرف (إلى) ، وإذا كان بمعنى الانتظار تعدّي بنفسه كما في الآيات المذكورة هنا ما عدا الآية الأخيرة فإنه تعدّى فيها بالباء .

---

(١) انظر : ضوء الساري ٤٦ ـ ٤٧ .

(٢) مادة : نظر .

وأجيب :

١ ـ بأن (ناظرة) اسم فاعل .

واسم الفاعل في عمله فرع على الفعل ، والفرعية في العمل تسبب ضعف العامل ، فيفتقر إلى ما يقوّيه .

والمعمول هنا مقدم ، والتقديم سبب آخر لضعف العامل .

ومن هنا عُدّي بـ (إلى) .

٢ ـ بأن تعديته بـ (إلى) مستعملة في كلام العرب ، كما في قول جميل بن معمر :

وإذا نظرت إليك من ملكٍ ... والبحر دونك زدتني نعما

أي : وإذا انتظرتك .

وقول حسان بن ثابت :

وجوه يوم بدر ناظراتٌ ... إلى الرحمن يأتي بالفلاحِ

أي : منتظرات .

وقول الآخر :

وجوه بها ليل الحجاز على النوى ... إلى ملك ركن المغارب ناظرهْ

أي : منتظرة .

ومثله :

وشعث ينظرون إلى بلالٍ ... كما نظر الظماء حيا الغمامِ

أي : كما انتظر الظماء .

وكذلك :

كل الخلائق ينظرون سجاله ... نظر الحجيج إلى طلوع الهلال

أي : انتظار الحجيج طلوع الهلال .

ومنه :

قول عمر بن الخطاب لحذيفة بن اليمان (رضي الله عنهما) : « من ترى قومُكَ يؤمّرون ؟

قال : قد نظر الناس إلى عثمان بن عفان وشَهَرَوَه لها » .

أي : انتظر الناس .

فيحمل عليه الاستعمال القرآني في الآية المذكورة .

٣ ـ بأن القرآن عدّا اسم الفاعل (ناظرة) بالباء في قوله تعالى : ﴿ فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾ .

ومعنى هذا أن الكلمة تتعدّى بنفسها وبالحرف .

وهناك أجوبة أخرى لا فائدة في الاطالة بذكرها .

إلّا أن الذي ينبغي منهجياً أن نلتمس استعمالات الرؤية في القرآن الكريم ، لأن (ناظرة) ـ هنا ـ كما هو بيّن من سياقها تفيد معنى الرؤية لا الانتظار .

وذلك لقرينة (النضرة) التي تدل على البشر والاستبشار بما هي فيه مما سينعم به الله تعالى عليها جزاء طاعتها له في الدنيا .

ولقرينة (ووجوه يومئذ باسرة) بمعنى مقطّبة ومعبّسة لأنها تعتقد بأنها ستلاقي جزاء عصيانها داهية تكسر الفقر وتقصم الظهر .

وقد أفاد في تتبع معنى الرؤية في القرآن الكريم السيد الطباطبائي عند تفسيره قوله تعالى ﴿ رب أرني انظر إليك ﴾ .

وانتهى في بحثه إلى نفي الرؤية البصرية في الدنيا والآخرة ، وهو ما دلت عليه آية ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ ، وإثبات الرؤية القلبية التي تتحقق للمؤمن وفي الآخرة فقط .

قال : « قوله تعالى : ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال : لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك

وأنا أول المؤمنين ﴾ ـ الاعراف ١٤٣ ـ والذي يعطيه التدبر فيها أن حديث الرؤية والنظر الذي وقع في الآية إذا عرضناه على الفهم العامي المتعارف حَمَلَهُ على رؤية العين ونظر الأبصار .

ولا نشك ولن نشك أن الرؤية والابصار يحتاج إلى عمل طبيعي في جهاز الابصار يهيء للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبصر في شكله ولونه .

وبالجملة : هذا الذي نسميه الابصار الطبيعي يحتاج إلى مادة جسمية في المبصر والباصر جميعاً ، وهذا لا شك فيه .

والتعليم القرآني يعطي إعطاء ضرورياً أن الله تعالى لا يماثله شيء بوجه من الوجوه البتة ، فليس بجسم ولا جسماني ، ولا يحيط به مكان ولا زمان ، ولا تحويه جهة ، ولا توجد صورة مماثلة أو مشابهة له بوجه من الوجوه في خارج ولا ذهن البتة .

وما هذا شأنه لا يتعلق به الابصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة ، ولا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا ولا في الآخرة ضرورة ، ولا أن موسى ذاك النبي العظيم أحد الخمسة أولي العزم وسادة الأنبياء عليهم السّلام ممن يليق بمقامه الرفيع وموقعه الخطير أن يجهل ذلك ، ولا أن يمني نفسه بأن الله سبحانه أن يقوي بصر الإنسان على أن يراه ويشاهده سبحانه منزهاً عن وصمة الحركة والزمان ، والجهة والمكان ، وألواث المادة الجسمية وأعراضها ، فإنه قول أشبه بغير الجد منه بالجد ، فما محصل القول : ان من الجائز في قدرة الله أن يقوي سبباً مادياً أن يعلق عمله الطبيعي المادي ـ مع حفظ حقيقة السبب وهوية أثره ـ بأمر هو خارج عن المادة وآثارها متعال عن القدر والنهاية ؟ فهذا الابصار الذي عندنا ـ وهو خاصة مادية ـ من المستحيل أن يتعلق بما لا أثر عنده من المادة الجسمية وخواصها ، فإن كان موسى يسأل الرؤية فإنما سأل غير هذه الرؤية البصرية ، وبالملازمة ما ينفيه الله سبحانه في جوابه فإنما ينفي غير هذه الرؤية البصرية ، فأما هي فبديهية الانتفاء لم يتعلق بها سؤال وجواب .

وقد أطلق الله الرؤية وما يقرب منها معنى في موارد من كلامه وأثبتها : كقوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ ـ القيامة ٢٣ ـ .

وقوله : ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ ـ النجم ١١ ـ .

وقوله : ﴿ من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآتٍ ﴾ ـ العنكبوت ٥ ـ .

وقوله : ﴿ أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط ﴾ ـ حم السجدة ٥٤ ـ .

وقوله : ﴿ فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً ﴾ ـ الكهف ١١٠ ـ .

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المثبتة للرؤية وما في معناها قبال الآيات النافية لها كما في هذه الآية : ﴿ قال لن تراني ﴾ وقوله : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ ـ الانعام ١٠٣ ـ وغير ذلك .

فهل المراد بالرؤية حصول العلم الضروري ، سمي بها لمبالغة في الظهور ونحوها ـ كما قيل ؟ .

لا ريب أن الآيات تثبت علماً ضرورياً لكن الشأن في تشخيص حقيقة هذا العلم الضروري ، فانا لا نسمي كل علم ضروري رؤية وما في معناها من اللقاء ونحوه ، كما نعلم بوجود ابراهيم الخليل والاسكندر وكسرى فيما مضى ولم نرهم .

ونعلم علماً ضرورياً بوجود لندن وشيكاغو وموسكو ولم نرها ، ولا نسميه رؤية وإن بالغنا .

فأنت تقول : أَعلم بوجود ابراهيم عليه السّلام والاسكندر وكسرى كأني رأيتهم .

ولا تقول : رأيتهم ، أو أراهم .

وتقول : أعلم بوجود لندن وشيكاغو وموسكو ، ولا تقول : رأيتها أو أراها .

وأوضح من ذلك علمنا الضروري بالبديهيات الأولية التي هي لكليتها غير مادية ولا محسوسة ، مثل قولنا :

(الواحد نصف الاثنين) .

و (الاربعة زوج) .

و (الاضافة قائمة بطرفين) .

فإنها علوم ضرورية يصح إطلاق العلم عليها ولا يصح إطلاق الرؤية البتة .

ونظير ذلك جميع التصديقات العقلية الفكرية ، وكذا المعاني الوهمية .

وبالجملة : ما نسميه بالعلوم الحصولية لا نسميها رؤية وإن أطلقنا عليها العلم ، فنقول : علمناها ، ولا نقول : رأيناها ، إلاّ بمعنى القضاء والحكم لا بمعنى المشاهدة والوجدان .

لكن بين معلوماتنا ما لا نتوقف في اطلاق الرؤية عليه واستعمالها فيه ، نقول :

(أرى أني أنا) .

و (أراني أريد كذا) .

و (أراني أكره كذا) .

و (أراني أحب كذا) .

و (أراني أبغض كذا) .

و (أراني أرجو كذا) .

و (أراني أتمنى كذا) .

أي أجد ذاتي وأشاهدها بنفسها من غير أن احتجب عنها بحاجب ، وأجد وأشاهد إرادتي الباطنة التي ليست بمحسوسة ولا فكرية ، وأجد في باطن ذاتي كراهة وحباً وبغضاً ورجاءً وتمنياً ، وهكذا .

وهذا غير قول القائل : (رأيتك تحب كذا وتبغض كذا) وغير ذلك .

فإن معنى كلامه : (أبصرتك في هيئة استدللت بها على أن فيك حباً وبغضاً) ، ونحو ذلك .

وأما حكاية الإنسان عن نفسه أنه يرى ويريد ويكره ويحب ويبغض فإنه يريد به أنه يجد هذه الأمور بنفسها وواقعيتها ، لا أنه يستدل عليها فيقضي بوجودها من طريق الاستدلال ، بل يجدها من نفسه من غير حاجب يحجبها .

ولا توسل بوسيلة تدل عليها البتة .

وتسمية هذا القسم من العلم الذي يجد فيه الإنسان نفس المعلوم بواقعيته الخارجية رؤية مطردة ، وهي علم الإنسان بذاته وقواه الباطنة وأوصاف ذاته وأحواله الداخلية ، وليس فيها مداخلة جهة أو مكان أو زمان أو حالة جسمانية أخرى غيرها . . فافهمْ ذلك وأجدِ التدبر فيه .

والله سبحانه فيما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات ويضم إليها ضمائم يدلنا ذلك على أن المراد بالرؤية هذا القسم من العلم الذي نسميه فيما عندنا أيضاً رؤية كما في قوله : ﴿ **أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ألا انهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط** ﴾ الآية .

حيث أثبت أولاً : أنه على كل شيء حاضر أو مشهود لا يختص بجهة دون جهة ، وبمكان دون مكان ، وبشيء دون شيء ، بل شهيد على كل شيء ، محيط بكل شيء ، فلو وجده شيء لوجده على ظاهر كل شيء وباطنه وعلى نفس وجدانه وعلى نفسه .

وعلى هذه السمة لقاؤه ـ لو كان هناك لقاء ـ لا على نحو اللقاء الحسي الذي لا يتأتى البتة إلاّ بمواجهة جسمانية وتعيّن جهة ومكان وزمان ، وبهذا يشعر ما في قوله : ﴿ **ما كذب الفؤاد ما رأى** ﴾ من نسبة الرؤية إلى الفؤاد الذي لا شبهة في كون المراد به هو النفس الإنسانية الشاعرة دون اللحم الصنوبري المعلق على يسار الصدر داخلاً .

ونظير ذلك قوله تعالى : ﴿ **كلاّ بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلاّ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون** ﴾ ـ المطففين ١٥ ـ .

دل على أن الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي والذنوب التي اكتسبوها فحال بين قلوبهم أي أنفسهم وبين ربهم فحجبهم عن تشريف المشاهدة .

ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أي أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم .

وقد أثبت الله سبحانه في موارد من كلامه قسماً آخر من الرؤية وراء رؤية

الجارحة كقوله تعالى : ﴿ **كلاّ لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين** ﴾ ـ التكاثر ٧ ـ .

وقوله : ﴿ **وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكـون من الموقنين** ﴾ ـ الانعام ٧٥ ـ ، وقد تقدم تفسير الآية في الجزء السابع من الكتاب (الميزان) ، وبينا هناك أن الملكوت هو باطن الأشياء لا ظاهرها المحسوس .

فبهذه الوجوه يظهر أنه تعالى يثبت في كلامه قسماً من الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسية .

وهي نوع شعور في الإنسان ، يشعر بالشيء نفسه من غير استعمال آلـة حسية أو فكرية ، وأن للإنسان شعوراً بربه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر واستخدام الدليل بل يجده وجداناً من غير أن يحجبه عنه حاجب ، ولا يجره إلى الغفلة عنه إلاّ اشتغاله بنفسه وبمعاصيه التي اكتسبها ، وهي مع ذلك غفلة عن أمر موجود ومشهود لا زوال علم بالكلية ومن أصله . فليس في كلامه تعالى ما يشعر بذلك البتة ، بل عبّر عن هـذا الجهل بـالغفلة وهي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم .

فهذا ما يبينه كلامه سبحانه ، ويؤيده العقل بساطع براهينه ، وكذا ما ورد من الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام على ما سننقلها ونبحث عنها . . .

والذي ينجلي من كلامه تعالى أن هذا العلم المسمى بالرؤية واللقاء يتم للصالحين من عباد الله يوم القيامة ، كما يدل عليه ظـاهر قـوله تعـالى ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ .

فهناك موطن التشرف بهذا التشريف ، وأما في هذه الدنيا والإنسان منشغل ببدنه ، ومنغمر في غمرات حوائجه الطبيعية وهـو سالـك لطريق اللقـاء والعلم الضروري بآيات ربه كادح إلى ربه كدحاً ليلاقيه ، فهو بعد في طريق هذا العلم لن يتم له حتى يلاقي ربه ، قال تعالى : ﴿ **يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه** ﴾ ـ الانشقاق ٦ ـ .

وفي معناه آيات كثيرة أخرى تدل على أنه تعـالى إليه المـرجع والمصيـر

والمنتهى ، وإليه يرجعون وإليه يقلبون .

فهذا هو العلم الضروري والخاص الذي أثبته الله تعالى لنفسه ، وسماه رؤية ولقاء .

ولا يهمنا البحث عن أنها على نحو الحقيقة أو المجاز ، فإن القرائن ـ كما عرفت ـ قائمة على إرادة ذلك ، فإن كانت حقيقة كانت قرائن معينة ، وإن كانت مجازاً كانت صارفة .

والقرآن الكريم أول كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع ، فالكتب السماوية السابقة ـ على ما بأيدينا ـ ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله .

وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل ، فإن العلم الحضوري عندهم كان منحصر في علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام.

فللقرآن المنة في تنقيح هذه المعارف الإلهية »[1] .

وما وعد به من الروايات في موضوع الرؤية نذكر منها ما يرتبط بمسألة الرؤية القلبية في الآخرة ، وهما الروايتان التاليتان :

ـ « وفي المعاني باسناده عن هشام قال : كنت عند الصادق جعفر بن محمد عليه السّلام إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن أعين ، فقال له معاوية بن وهب : يا ابن رسول الله ما تقول في الخبر المروي : أن رسول الله صلى الله عليه وآله رأى ربه ؟

على أي صورة رآه ؟

وفي الخبر الذي رواه أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة ؟

على أي صورة يرونه ؟

فتبسم ثم قال : يا معاوية ما أقبح بالرجل يأتي عليه سبعون سنة وثمانون

---

(١) الميزان ٨/٢٣٦/٢٤١ .

سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا يعرف الله حق معرفته .

ثم قال : يا معاوية ، إن محمداً صلى الله عليه وآله لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان .

وإن الرؤية على وجهين :

رؤية القلب .

ورؤية البصر .

فمن عنى برؤية القلب فهو مصيب .

ومن عنى برؤية البصر فقد كذب وكفر بالله وآياته لقول رسول الله صلى الله عليه وآله : من شبّه الله بخلقه فقد كفر .

ولقد حدثني أبي عن أبيه عن الحسين بن علي عليهم السّلام قال : سئل أمير المؤمنين عليه السّلام فقيل له : يا أخا رسول الله هل رأيت ربك ؟

فقال لم أعبد رباً لم أره ، لم تره العيون بمشاهدة العيان ، ولكن تراه القلوب بحقائق الإيمان .

وإذا كان المؤمن يرى ربه بمشاهدة البصر ، فإن كل من جاز عليه البصر والرؤية فهو مخلوق ، ولا بد للمخلوق من خالق ، فقد جعلته إذا محدثاً مخلوقاً ، ومن شبهه بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكاً .

ويلهم ، ألم يسمعوا لقول الله تعالى ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** ﴾ ، وقوله لموسى : ﴿ **لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً** ﴾ وإنما طلع من نوره على الجبل كضوء يخرج من سم الخياط فدكدكت الأرض وصعقت الجبال وخر موسى صعقاً أي ميتاً (فلما أفاق) ورد عليه روحه (قال سبحانك تبت إليك) من قول من زعم أنك تُرى ورجعت إلى معرفتي بك : أن الأبصار لا تدركك (وأنا أول المؤمنين) بأنك تَرى ولا تُرى ، وأنت بالمنظر الأعلى .

ــ وفي التوحيد باسناده عن علي عليه السّلام في حديث : وسأل موسى

وجرى على لسانه من حمد الله عز وجل : (رب أرني أنظر إليك) فكانت مسألته تلك أمراً عظيماً ، وسأل أمراً جسيماً ، فعوتب ، فقال الله عز وجل : ﴿ **لن تراني** ﴾ في الدنيا حتى تموت وتراني في الآخرة ، ولكن إن أردت أن تراني ﴿ **فانظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني** ﴾ فأبدا الله بعض آياته وتجلى ربنا للجبل فتقطع الجبل فصار رميماً (وخر موسى صعقاً) ثم أحياه الله وبعثه ، فقال : ﴿ **سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين** ﴾ ـ يعني أول من آمن بك منهم بأنه لا يراك » .

وننتهي من هذا إلى أن السيد الطباطبائي أفاد رأيه المذكور في الرؤية بأنها رؤية قلبية ، وتتحقق للمؤمن يوم القيامة من هاتين الروايتين فقد نصت الرواية الأولى على أنها رؤية قلبية ، ونصت على نفي أن تكون بصرية .

ونصت الرواية الثانية على أنها ستكون في الآخرة .

وفي هدي هذا التفسير المذكور لي اقتراح أعرضه بكل صدق وحسن نية وخلوص أمنية لتوحيد الرأي الإسلامي في المسألة ، وهو :

١ ـ أن يطرح الأشاعرة اعتمادهم على أحاديث الرؤية البصرية لأنها ـ ومن غير شك ـ من الاسرائيليات التي سَرَبَتْ على حين غفلة إلى مدونات عزيزة علينا لأنها من خير ما نملكه من جوامع حديثية .

٢ ـ أن يطرحوا افتراضهم وجود جارحة باصرة أو ما يماثلها يجوز أن يخلقها الله تعالى يوم القيامة للمؤمن . . لأن امكان الشيء لا يدل على وقوعه ، ولأنه لا دليل لديهم على الوقوع سوى بعض الاسرائيليات المرفوضة ، ولأن الرؤية البصرية تستلزم الجسمية والجهة والمكان والضوء ، وإن أصروا على رفض هذا الاستلزام ، لأن الاصرار لا يغيّر من طبيعة الأشياء وذاتياتها .

٣ ـ أن يأخذوا بما جاء عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام من نفي الرؤية البصرية وإثبات الرؤية القلبية في الآخرة للمؤمنين من عباده خاصة ، لأن أهل البيت أحد الثقلين اللذين ما ان تمسكنا بهما فلن نضل أبداً بشهادة جدهم

الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله .

ولأن في الرؤية القلبية ما يحقق للأشاعرة المعنى الذي حاموا حول حماه ووصلوا إلى ما هو قريب منه ، وعبّروا عنه بالرؤية الادراكية .

النبوة

- النبي والنبوة
- عصمة الأنبياء
- نبوة نبينا محمد
- إعجاز القرآن

النبوة والنبي

كلمة (نُبوّة) مصدر الفعل (نبأ) ـ المهموز من آخره ـ ، فأصل الكلمة (نبوءة) ـ بالهمز ـ ثم خففت بقلب الهمزة واواً وادغامها بالواو الأصلية ، كما يقال : مُروءة ومُروّة .

واستدل اللغويون على ذلك بتصغيرها حيث يقال فيها (نُبيئة) .

ومعناها ـ لغة ـ : الإنباء والإخبار ـ بكسر همزتهما الأولى .

ومنه أخذت النبوة شرعاً إلاّ أنها قُيِّدت بالإخبار والإنباء عن الله تعالى ، وقُصرت على أن يكون المخبر أو المنبىء إنساناً .

وسمي الإنسان المخبر أو المبلغ عن الله تعالى (النبي) .

وعرّفه (معجم ألفاظ القرآن الكريم) : « من يصطفيه الله من عباده البشر لأن يوحي إليه بالدين والشريعة فيها هداية للناس » .

وعرّف النبوة : « منصب النبي وجماع مميزاته وخصائصه التي بها يصير نبياً » .

وفي (مجمع البحرين) : « النبي : هو الإنسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر ، أعم من أن يكون له شريعة كمحمد صلى الله عليه وآله أو ليس له شريعة كيحيى عليه السّلام . . » .

وتعريفه هذا هو تعريف المتكلمين .

و « بقيد (الإنسان) يخرج الملك ، وبقيد (المخبر عن الله) يخرج

المخبر عن غيره ، وبقيد (بغير واسطة بشر) يخرج الامام والعالم فإنهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي »[1] .

والمميزات والخصائص التي يتم اصطفاء واختيار النبي على أساس منها ، هي ـ باختصار ـ أن يمثل النبي في شخصيته الإنسان في أسمى حالات كماله البدني والخُلقي والعقلي .

وقد اختلف المتكلمون المسلمون في حكم النبوة أو بعث الأنبياء من قبل الله تعالى إلى الناس ، على قولين :

١ ـ الوجوب عقلاً ، وهو مذهب المعتزلة .

٢ ـ الجواز عقلاً ، وهو مذهب الأشاعرة .

وحجة المعتزلة :

ان التكاليف الشرعية ألطاف في التكاليف العقلية ، بمعنى أن الإنسان المكلف متى واظب على الامتثالات الشرعية كان أقرب إلى التكاليف العقلية .

وبتعبير آخر :

ان التبليغ الذي يأتي به الأنبياء تشريعاً من الله يأتي موافقاً لما يحكم به العقل ، بمعنى أنه لا يمتنع عند العقل .

واللطف واجب لأنه هو الذي يحصّل غرض الشارع المكلف .

ومتى لم يجب لزم نقض غرض الشارع المكلف .

« بيان الملازمة :

إن المكلِف إذا علم أن المكلَف لا يطيع إلاّ باللطف لا يكلفه بدونه ، لأنه لو كلفه بدونه كان ناقضاً لغرضه ، فيكون الشأن كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه إلاّ أن يستعمل معه نوعاً من التأدب ، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه .

فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض »[2]

---

(١) النافع يوم الحشر ٥٨ .

(٢) كشف المراد ٢٥٤ .

ولأن اللطف واجب يكون التكليف الشرعي واجباً أيضاً ، وهو « لا يمكن معرفته إلّا من جهة النبي ، فيكون وجود النبي واجباً لأن ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب »[1] .

ومذهب المعتزلة هذا ، هو مذهب الحكماء أو الفلاسفة ، وإليه ذهب الاماميون أيضاً .

وخلاصته :

أن طبيعة تكوين الإنسان الفرد بما تحمل من نوازع إلى الخير ونوازع إلى الشر .

وطبيعة التفاعل الاجتماعي بين أفراد الإنسان التي تتطلب الوقوف أمام نوازع الإنسان الشرية أن تتغلب فتضر بالعلاقة الاجتماعية ، إن هذه وتلك تقتضيان وجود نظام مستقيم يحقق العدل في العلاقات الاجتماعية ، وفي جميع السلوك الإنساني .

ولأن وضع هذا النظام من قبل الإنسان لا يأتي مستقيماً محققاً للعدل بسبب نقص الإنسان ، والنقص لا يوجد الكمال لأن فاقد الشيء لا يعطيه ، لا بد إذن من أن يكون وضع النظام من قبل المتصف بالكمال المطلق ، وهو الله تعالى ، لطفاً منه بعباده .

ومن هنا يكون بعث الأنبياء إلى الناس من قبل الله تعالى بما يشرعه من شرائع لتنظيم سلوك الانسان فكرياً وعملياً ، لطفاً .

واللطف واجب في الحكمة فتجب البعثة .

والمسألة هذه من المسائل التي تقوم على أساس من فكرة التحسين والتقبيح .

ولأن المعتزلة والامامية ومن سار في خطهما يذهبون إلى أنهما عقليان قالوا بالوجوب العقلي .

---

(1) م . ن ٢٧٣ .

ولأن الأشاعرة ومن تبعهم يذهبون إلى أنهما شرعيان قالوا بالجواز ، نفياً للوجوب العقلي الذي قال به المعتزلة ، لا لأصل الوجوب .

سأل رجل الإمام الصادق عليه السّلام السؤال التالي :

من أين أثبت الأنبياء والرسل ؟

فأجابه الإمام عليه السّلام الجواب التالي :

« إنّا لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا ، وعن جميع ما خلق .

ولما كان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشرهم ويباشرونه ، ويحاجهم ويحاجونه ، ثبت أن له سفراء في خلقه ، يعبّرون عنه إلى خلقه وعباده ، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم .

فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه ، والمعبرون عنه عز وجل ، وهم الأنبياء »[1] .

« وتعرف النبوة بثلاثة أشياء :

أولها : أن لا يقرر ما يخالف العقل كالقول بأن الباري تعالى أكثر من واحدٍ .

والثاني : أن تكون دعوته للخلق إلى طاعة الله والاحتراز عن معاصيه .

والثالث : أن يظهر منه عقيب دعواه النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابقة لدعواه .

والمعجز : فعل خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر .

والتحدي : هو أن يقول لأمته : إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل »[2] .

عصمة الأنبياء

اتفق الجميع على لزوم عصمة الأنبياء في أداء الرسالة وتبليغها .

---

(١) التربية الدينية ٣١ ط ٥ .

(٢) قواعد العقائد للطوسي ٤٥٥ .

واختلفوا فيما عدا ذلك ، والأقوال هي :

١ ـ العصمة في التبليغ واداء الرسالة فقط .

٢ ـ العصمة عن صدور المعصية مطلقاً كبيرة كانت أو صغيرة ، عمداً كان صدورها أو سهواً ، وفي جميع السلوك تبليغاً وغيره . وهو قول الامامية .

٣ ـ العصمة عن صدور المعصية الكبيرة ، عمداً كان صدورها أو سهواً .

ذلك أن صدور الصغيرة ـ في رأيهم ـ لا يخل بالعصمة . وهو قول المعتزلة .

٤ ـ العصمة عن صدور المعصية كبيرة وصغيرة عمداً . أي أن صدور المعصية سهواً لا ينافي العصمة . وهو قول الأشاعرة .

وكما اختلفوا في مدى شمول مفهوم العصمة سعة وضيقاً ـ كما رأينا ـ اختلفوا في أمدها على قولين ، هما :

١ ـ العصمة مدة التبليغ وأداء الرسالة فقط ، وهو قول أهل السنة .

جاء في (الفرق بين الفرق)[1] : « وقالوا (يعني أهل السنة) بعصمة الأنبياء عن الذنوب ، وتأولوا ما روي عنهم من زلاتهم على أنها كانت قبل النبوة » .

٢ ـ العصمة من الولادة حتى آخر العمر . وهو قول الامامية . قال العلامة الحلي[2] : « انه (يعني النبي) معصوم من أول عمره إلى آخره ، لعدم انقياد القلوب إلى طاعة من عهد منه في سالف عمره أنواع المعاصي : الكبائر والصغائر وما تنفر النفس منه » .

وفي بيان حقيقة العصمة يقول الشيخ المفيد[3] : « العصمة : لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يمنع من وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما » .

---

(١) ص ٣٤٣ .

(٢) الباب الحاذي عشر ٦٣ .

(٣) النكت الاعتقادية ٤٠٧ ـ ٤٠٨ .

ويقول النصير الطوسي : « العصمة : هي أن يكون العبد قادراً على المعاصي غير مريد لها مطلقاً .

وعدم إرادته أو وجود صارفه يكون من الله تعالى لطفاً في حقه ، فهو لا يعصى الله ، لا لعجزه ، بل لعدم إرادته ، أو لكون صارفه غالباً على إرادته .

فوقوع المعصية منه ممكن بالنظر إلى قدرته ، وممتنع بالنظر إلى عدم إرادته ، أو لكون صارفه غالباً على إرادته »[1] .

ويقول العضد الايجي : « وهي (يعني العصمة) عندنا (يعني الأشاعرة) : أن لا يخلق الله فيهم (يعني الأنبياء) ذنباً .

وعند الحكماء : ملكة تمنع عن الفجور ، وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ، ومناقب الطاعات ، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي »[2] .

واستدل لثبوت عصمة الأنبياء بأدلة ، منها :

١ ـ ان النبوة عهد الله تعالى ، وهو يقول : ﴿ **لا ينال عهدي الظالمين** ﴾ ، والمعصية ظلم .

٢ ـ « لو لم يكن الأنبياء معصومين لانتفت فائدة البعثة .

واللازم (وهو انتفاء فائدة البعثة) باطل .

فالملزوم (وهو عدم عصمة الأنبياء) مثله ، أي باطل أيضاً .

بيان الملازمة :

انه إذا جازت المعصية عليهم لم يحصل الوثوق بصحة قولهم لجواز الكذب حينئذٍ عليهم .

وإذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لأمرهم ونهيهم ، فتنتفي فائدة بعثهم ، وهو محال » ، لأن بعثهم فعل الله تعالى وهو الحكيم العادل .

٣ ـ إننا ملزمون باتباع الأنبياء لدلالة الاجماع والنقل على وجوب اتباعهم .

---

(١) تلخيص المحصل ، رسالة العصمة ٥٢٥ .

(٢) المواقف ٣٦٦ .

فلو كانوا غير معصومين ـ حسب الفرض ـ لكان الأمر حينئذ باتباعهم من المحال لأنه قبيح .

فيكون صدور الذنب عنهم محالاً ، وهو المطلوب »[1] .

وبتقرير آخر : « انه لـو جاز أن يفعـل النبي المعصية أو يخـطأ وينسى ، وصدر منه شيء من هذا القبيل .

فاما أن يجب اتباعه في فعله الصادر عنه عصياناً أو خطأ .

أو لا يجب .

فإن وجب اتباعه فقد جوّزنا فعل المعاصي بـرخصة من الله تعـالى ، بل أوجبنا ذلك .

وهذا باطل بضرورة الدين والعقل .

وإن لم يجب اتباعه فذلك ينافي النبوة التي لا بد أن تقترن بوجوب الطاعة أبداً .

على أن كل شيء يقع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية أو الخطأ فلا يجب اتباعه في شيء من الأشياء فتذهب فـائدة البعثـة ، بل يصبـح النبي كسـائر النـاس ليس لكلامهم ولا لعملهم تلك القيمـة العاليـة التي يعتمد عليها دائماً .

كما لا تبقى طاعة حتمية لأوامره ولا ثقة مطلقة بأقواله وأفعاله »[2] .

« ومـا ورد في الكتاب العـزيز والأخبـار مما يـوهم صـدور الـذنب عنهم فمحمول على ترك الأولى جمعاً بين ما دلّ العقل عليه وبين صحة النقل .

مع أن جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل في مواضعه .

وعليك في ذلك بمطالعة كتاب (تنزيه الأنبياء) الذي رتبه السيد المرتضى علم الهدى الموسوي (ره) وغيره من الكتب »[1] مثل كتاب (المواقف في علم

(١) النافع يوم الحشر ٦٣ .

(٢) عقائد الامامية ٨١ .

(٣) النافع يوم الحشر ٦٣ ـ ٦٤ .

الكلام) لعضد الدين القاضي الايجي ـ المقصد الخامس من المرصد الأول من الموقف السادس .

نبوة نبينا محمد صلىٰ الله عليه وآله

بعد الكلام عن النبوة والأنبياء بعامة يتكلم علماء الكلام في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله بخاصة .

فيقولون :

إن النبي محمداً صلى الله عليه وآله ادّعى النبوة ، وظهرت على يديه المعجزات المثبتة لنبوته .

وكل من ادّعى النبوة ، وأثبتت المعجزة صحة نبوته فهو نبي حقاً .

وفي هذا الاستدلال ثلاثة أمور تتطلب البرهنة عليها ، لينهض الاستدلال بالحجية ، وهي :

١ ـ ادعاؤه النبوة .

٢ ـ ظهور المعجزة على يديه .

٣ ـ ظهور المعجزة يثبت صحة النبوة .

أما الأمر الأول فثابت بالبداهة لإجماع الناس على ذلك وعدم نكرانه من أحد .

والأمر الثاني ثابت بالنقل المتواتر المفيد لليقين .

وفي الأمر الثالث قالوا : لو لم تكن المعجزة مثبتة للنبوة ، وما كان محمد صادقاً بادعائه النبوة ، للزم منه إغراء المكلفين من قبل الله تعالى باتباع الكاذب ، وذلك قبيح لا يفعله ربنا الحكيم العادل .

وأهم معجزاته صلى الله عليه وآله : القرآن الكريم .

إعجاز القرآن

أنزل الله تعالى أكثر من آية قرآنية للاعلان والاعلام بأن القرآن الكريم هو المعجزة الدالة على صحة ادعاء محمد للنبوة ، وهو الحجة المثبتة لصحة

نبوته صلى الله عليه وآله .

ويطلبه من الانس والجن عامة والعرب خاصة مجاراتهم له كان تحديه لهم المقارن لدعواه النبوة .

ـ قال تعالى : ﴿ قل لئن اجتمعت الجن والانس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾ ـ الاسراء ٨٨ ـ .

ـ وقال تعالى : ﴿ أم يقولون افتراه قال فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أن ما أنزل بعلم الله وألاّ إله إلاّ هو فهل أنتم مسلمون ﴾ ـ هود ١٣ ـ ١٤ ـ .

ـ وقال تعالى : ﴿ وإن كنتم في ريب مما أنزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين ﴾ ـ البقرة ٢٣ ـ ٢٤ ـ .

وتتمثل مادة الإعجاز في بلاغة القرآن وأسلوبه ، في بيانه ونظمه .

ذلك أن لكل أسلوب أدبي خصائصه الفنية التي يفترق ويمتاز بها عما سواه من الأساليب الأدبية الأخرى .

وتتمثل كيفية اعجازه بأن من يسمعه أو يقرأه من بلغاء العرب وأدبائهم ومتذوقي ألوان الفن الأدبي العربي يدرك أن أسلوب القرآن الكريم يمتاز بخصائص ترتفع به عن مستوى ما يمكن أن يأتي به أبلغ البلغاء من البشر .

أي أن من يسمعه أو يقرأه « يحكم بأنه ليس من كلام البشر ، وبذلك يكون دليلاً على أن تاليه عليهم ـ وهو بشر مثلهم ـ نبي من عند الله مرسل » .

« فمن هذا الوجه طولب العرب بالاقرار والتسليم ، ومن هذا الوجه تحيرت العرب فيما تسمع من كلام يتلوه عليهم رجل منهم تجده من جنس كلامها لأنه نزل بلسانهم ـ لسان عربي مبين ـ ثم تجده مبايناً لكلامها » .

فهم يتبينون « في نظمه وبيانه انفكاكه من نظم البشر وبيانهم من وجهٍ

يحسم القضاء بأنه كلام رب العالمين » .

ويُستخلص من هذا أمور :

« **الأول** : ان قليل القرآن وكثيره في شأن الاعجاز سواء .

الثاني : ان الاعجاز كائن في رصف القرآن وبيانه ونظمه ، ومباينة خصائصه للمعهود من خصائص كل نظم وبيان في لغة العرب ، ثم في سائر لغات البشر ، ثم في بيان الثقلين جميعاً : إنسهم وجنهم متظاهرين .

الثالث : ان الذين تحداهم بهذا القرآن قد أوتوا القدرة على الفصل بين الذين هو من كلام البشر والذي هو ليس من كلامهم .

الرابع : ان الذين تحداهم به كانوا يدركون أن ما طولبوا به من الاتيان بمثله ، أو بعشر سورٍ مثله مفتريات ، هو هذا الضرب من البيان الذي يجدون في أنفسهم أنه خارج من جنس بيان البشر .

الخامس : ان هذا التحدي لم يقصد به الاتيان بمثله مطابقاً لمعانيه ، بل أن يأتوا بما يستطيعون افتراءه واختلاقه ، من كل معنى أو غرض ، مما يعتلج في نفوس البشر .

السادس : ان هذا التحدي للثقلين جميعاً انسهم وجنهم متظاهرين ، تحدٍ مستمر قائم إلى يوم الدين .

السابع : ان ما في القرآن من مكنون الغيب ، ومن دقائق التشريع ، ومن عجائب آيات الله في خلقه ، كل ذلك بمعزل عن هذا التحدي المفضي إلى الاعجاز ، وان كل ما فيه من ذلك كله يعد دليلاً على أنه من عند الله تعالى ، ولكنه لا يدل على أن نظمه وبيانه مباين لنظم كلام البشر وبيانهم ، وانه بهذه المباينة كلام رب العالمين لا كلام بشرٍ مثلهم »[1] .

ولأن القرآن الكريم المعجزة الخالدة بخلود رسالة محمد صلى الله عليه وآله ، والمستمرة مع استمرارها ، كما هو واضح من الآية

---

(1) الظاهرة القرآنية : المقدمة للشيخ شاكر ٢٤ ـ ٢٥ .

الأولى المذكورة في أعلاه ، قد يطرح السؤال التالي :

بم يتمثل إعجاز القرآن الكريم الآن ، وقد ذهب العرب الفصحاء الذين استقبلوه أيام تنزيله وأدركوا بذوقهم الفطري أنه كلام الله تعالى لسموه في مستوى بيانه ونظمه فوق مستوى كلامهم ؟ .

وممن أثار هذا التساؤل مالك بن نبي ، قال في كتابه (الظاهرة القرآنية) : « ان لكل شعب هواية يصرف إليها مواهبه الخلّاقة طبقاً لعبقريته ومزاجه .

فالفراعنة ـ مثلاً ـ كان لهم اهتمام بفنون العمارة والرياضيات ، يدلنا عليه ما بقي بين أيدينا من آثارهم العظيمة ، تلك الآثار التي أثارت اهتمام رجال العلم ، مثل الأب (مورو) الذي خصص أحد كتبه لدراسة تصميم الهرم الأكبر ، وما يتضمن من نظريات هندسية غريبة وخصائص رياضية وميكانيكية عجيبة .

كما كان اليونان مغرمين بصور الجمال على ما أبدعه فن (فيدياس) ، وبآيات المنطق والحكمة على ما جادت به عبقرية (سقراط) .

أما العرب في الجاهلية فقد كانت هوايتهم في لغتهم ، فلم يقتصروا على استخدامها في ضرورات الحياة اليومية ، شأن الشعوب الأخرى . وإنما كان العربي يفتن في استخدام لغته ، فينحت منها صوراً بيانية لا تقل جمالاً عما كان ينحته فيدياس في المرمر ، وما كانت ترسمه ريشة (ليوناردو دي فانسي) في لوحاته المعلقة في متاحف العالم الكبرى .

فالشعر العربي ـ كما قال أخي الأستاذ محمود شاكر في مقدمة هذا الكتاب (يعني الظاهرة القرآنية) ـ : (كان حين أنزل الله القرآن على نبيه صلى الله عليه وآله نوراً يضيء ظلمات الجاهلية ، ويعكف أهله على بيانه عكوف الوثني للصنم ، ويسجدون لآياته سجدة خاشعة لم يسجدوا مثلها لأوثانهم قط ، فقد كانوا عبدة البيان قبل أن يكونوا عبدة الأوثان ، وقد سمعنا من استخف منهم بأوثانهم ، ولم نسمع قط منهم من استخف ببيانهم) .

هذه صورة الظروف النفسية التي نزل فيها القرآن فكان لاعجازه أن ينفذ إلى الأرواح ـ بصفة عامة في زمن النزول ـ على هذه السبيل ، أي بما ركب في الفطرة العربية من ذوق وبيان .

ثم تغيرت هذه الظروف مع تطورات التاريخ الإسلامي ، وفاض طوفان العلوم في أواخر عهد بني أمية والعهد العباسي ، فصار إدراك جانب الاعجاز في القرآن بالمعنى الذي حددناه ـ لغة وإصطلاحاً ـ من طريق التذوق العلمي ، أكثر من أن يكون من طريق الذوق الفطري »[1] .

« وهنا تواجهنا مشكلة الاعجاز في صورتها الجديدة بالنسبة لهذا المسلم ـ أعني بالنسبة لأغلبية المثقفين ثقافة أجنبية ، بل وربما بالنسبة لذوي الثقافة التقليدية في ظروفهم الثقافية والنفسية الخاصة ، فلا بد إذن من إعادة النظر في القضية في نطاق الظروف الجديدة التي يمر بها المسلم اليوم ، مع الضرورات التي يواجهها في مجال العقيدة والروح .

وعلى رغم ما يبدو في القضية من تعقد ، بسبب موقفنا التقليدي إزاءها فإني أعتقد أن مفتاحها موجود في قوله تعالى : ﴿ **قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن اتبع إلاّ ما يوحى إليّ** ﴾ ، فإذا اعتبرنا هذه الآية على أنها حجة يقدمها القرآن للنبي كي يستخدمها في جداله المشركين فلا بد أن نتأمل محتواها المنطقي من ناحيتين :

فهي تحمل أولاً إشارة خفية إلى أن تكرار الشيء في ظروف معينة يدل على صحته ، أي أن سوابقه في سلسلة معينة تدعم حقيقته كـ (ظاهرة) بالمعنى الذي يسبغه التحديد العلمي على هذه الكلمة . فالظاهرة : هي (الحدث الذي يتكرر في نفس الظروف مع نفس النتائج) .

وهي تحمل في مدلولها ثانياً ربطاً واضحاً بين الرسل والرسالات خلال العصور ، وان الدعوة المحمدية يجري عليها أمام العقل ما يجري على هذه الرسالات .

---

(١) الظاهرة القرآنية ٦٢ ـ ٦٤ .

ومن هذا نستخلص أمرين :

١ ـ أنه يصح أن ندرس الرسالة المحمدية في ضوء ما سبقها من الرسالات .

٢ ـ كما يصح أن ندرس هذه الرسالات في ضوء رسالة محمد صلى الله عليه وآله على قاعدة أن (حكم العام ينطبق على الخاص قياساً ، وحكم الخاص ينطبق على العام استنباطاً) .

ولا مانع إذن من أن نعيد النظر في معنى (الاعجاز) في ضوء منطق الآية الكريمة .

وحاصل هذا : اننا إذا اعتبرنا الأشياء في حدود الحدث المتكرر أي في حدود الظاهرة ، فالاعجاز هو :

١ ـ بالنسبة إلى شخص الرسول : الحجة التي يقدمها لخصومه ليعجزهم بها .

٢ ـ وهو بالنسبة إلى الدين : وسيلة من وسائل تبليغه .

وهذان المعنيان للاعجاز يضفيان على مفهومه صفات معينة :

أولاً : ان الاعجاز ـ كـ (حجة) ـ لا بد أن يكون في مستوى إدراك الجميع ، وإلا فاتت فائدته ، إذ لا قيمة منطقية لحجة تكون فوق إدراك الخصم ، فهو ينكرها عن حسن نية أحياناً .

ثانياً : ومن حيث كونه وسيلة لتبليغ دين : أن يكون فوق طاقة الجميع .

ثالثاً : ومن حيث الزمن : أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة إليه .

وهذه الصفة الثالثة تحدد نوع صلته بالدين الصلة التي تختلف من دين إلى آخر باختلاف ضرورات التبليغ .

فهذا هو المقياس العام الذي نراه ينطبق على معنى الاعجاز في كل الظروف المحتملة بالنسبة إلى الأديان المنزلة .

فإذا قسنا به في نطاق رسالة موسى عليه السّلام ـ مثلاً ـ نرى أن الله اختار لهذا الرسول معجزتي اليد والعصا .

وإذا تأملناهما وجدناهما كـ (حجة) يدعم الله بها نبيه يتصفان بانهما :

١ ـ ليستا من مستوى العلم الفرعوني الذي كان من اختصاص أشخاص معدودين يكوّنون هيئة الكهنوت ، بل كانت المعجزة في كلتا صورتيها من مستوى السحر الذي يقع أثره في إدراك الجميع عن طريق المعاينة الحسية دون إجهاد فكر .

٢ ـ هاتان المعجزتان تتصلان بتاريخ الدين الموسوي لا بجوهره ، إذ ليس لليد أو العصا صلة بمعاني هذا الدين ولا بتشريعه ، فهما على هذا مجرد توابع للدين ، لا من صفاته الملازمة له .

٣ ـ ودلالة هاتين المعجزتين على صحة الدين محدودة بزمن معين إذ لا نتصور مفعول اليد والعصا كحجة إلاّ في الجيل الذي شاهدهما أو الجيل الذي بلغته تلك الشهادة بالتواتر من التابعين وتابعي التابعين ، أي أن مفعوله لا يكون إلاّ في زمن محدد لحكمة أرادها الله .

ولو فكرنا في هذه الحكمة لوجدناها أنها تتفق مع حقائق نفسية وحقائق تاريخية سجلها الواقع فعلاً ، هي :

أولاً : ان القوم الذين يدينون اليوم بدين موسى ـ أي اليهود ـ يفقدون ـ لأسباب نفسية لا سبيل لشرحها هنا ـ نزعة التبليغ بحيث لا يشعرون بضرورة تبليغ دينهم إلى غيرهم من الأمم ـ أي الأميين كما يقولون ـ حتى اننا إذا استخدمنا لغة الاجتماع قلنا : إن الاعجاز قد ألغاه في هذا الدين عدم الحاجة إليه .

ثانياً : ان مشيئة الله قد قدرت أن يأتي عيسى رسولاً من بعد موسى ، واتي الدين الجديد لينسخ الدين السابق ، فينسخ طبعاً جانب الاعجاز فيه حيث تزول الحجة بزوال ضرورتها التاريخية .

ثم أتى عيسى بالدين الجديد وبما يتطلب هذا الدين من وسائل لتبليغه ، أي بما يتطلب من حجة فأتى بإعجازه الخاص بالمعنى المحدد لغة واصطلاحاً كما سبق ، فكان لعيسى إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله .

ولسنا بحاجة أن نكرر بالنسبة إلى الدين الجديد ما قدمنا من اعتبارات عامة بالنسبة إلى خصائص الاعجاز في الدين السابق حيث ان القضية تتعلق هنا وهناك بالتركيب النفسي الذي عليه الإنسان من حيث هو إنسان يدرك الأشياء بعقله مع ما في عقله من عجز عن إدراك حقيقة الدين مباشرة إن لم يكن هناك حجة خاصة تسند تلك الحقيقة لدى عقله في صورة إعجاز .

فالأسباب تتكرر وإنما يتغير شكلها نظراً لما حدث من تطور في الظروف النفسية والاجتماعية حول الدين الجديد في البيئة التي ينشر فيها عيسى دعوته ، تلك البيئة التي تشع عليها الثقافة اليونانية والرومانية .

ولكن دلالة ما أوتي عيسى من إعجاز ستزول أيضاً مع زوال موضوعها ولنفس الأسباب التي ألغت جانب الاعجاز في دين موسى حيث يأتي بعد عيسى رسول جديد ودين جديد يلغيان الدين السابق دين عيسى عليه السّلام فيلغي ضرورة التدليل على صحة الإنجيل .

وهكذا تأتي رسالة الرسول الأمين ، ولكنها تتسم بصفة خاصة عما سبقها من الرسالات إذ أنها الحلقة الأخيرة في سلسلة البعث .

ويأتي محمد (خاتم الأنبياء) كما ينوه بذلك القرآن ، ويشهد به مرور الزمن منذ أربعة عشر قرناً .

وما كانت هذه الميزة التاريخية في الدين الجديد ، دون أن يكون أثرها في كل خصائصه وفي نوع إعجازه على وجه الخصوص حيث إن حاجة التبليغ ستبقى مستمرة فيه ، سواء من الناحية النفسية لأن كل مسلم ـ بعكس اليهودي ـ يحمل في نفسه (مركب التبليغ) ، أم من الناحية التاريخية ، لأن الدين الجديد ـ الإسلام ـ سيكون دين آخر الزمن ، أي الدين الذي لا يعقبه دين سماوي آخر ، بل ولا يأتي دين بعده بصورة مطلقة، كما تشهد بذلك القرون ، حتى أن حاجة الإسلام إلى وسائل تبليغه ستبقى ملازمة له من جيل إلى جيل ، ومن جنس إلى جنس ، لا يلغيها شيء في التاريخ ، وهذا يعني أن هذه الوسائل يجب ألا تكون مثل الأديان الأخرى ، مجرد توابع يتركها الدين في الطريق عبر التاريخ بعد مرحلة التبليغ مثل اليد عند موسى أو عصاه التي لم يبق لها أثر حتى

في متاحف العالم ، كما بقيت عصا (توت عنخ آمنون) الذهبية .

وعليه يجب أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال ، وهي صفة يدركها العربي في الجاهلية بذوقه الفطري كعمر (رض) أو الوليد بن المغيرة ، أو يدركها بالتذوق العلمي كما فعل الجاحظ في منهجه الذي رسمه لمن جاء بعده .

ولكن المسلم اليوم قد فقد فطرة العربي الجاهلي وإمكانيات عالم اللغة في العصر العباسي .

وبرغم هذا فإن القرآن لم يفقد بذلك جانب الإعجاز لأنه ليس من توابعه ، بل هو من جوهره .

وإنما أصبح المسلم مضطراً إلى أن يتناوله في صورة أخرى بوسائل أخرى ، فهو يتناول الآية من حيث تركيبها النفسي الموضوعي أكثر مما يتناولها من ناحية العبارة ، فيطبق في دراسة مضمونها طرق التحليل الباطن .

وإذا كانت هذه الضرورة ملحة بالنسبة للمسلم الذي حاول تعقيد عقيدته على أساس إدراك شخصي لقيمة القرآن ككتاب منزل فإنها أكثر إلحاحاً بالنسبة لغير المسلم الذي يتناول القرآن كموضوع دراسة أو مطالعة .

فهذه في مجملها الأسباب التي دعتنا إلى تطبيق التحليل النفسي بخاصة لدراسة القرآن كظاهرة »[1] .

ولكن الشيخ محمود شاكر يذهب إلى أن الإعجاز القرآني لا يزال كما كان مرتبطاً بالأسلوب البياني والنظم البلاغي وسيبقى هكذا ، لأن المقارنة بين الأسلوب القرآني وأساليب العرب في إنتاجهم الأدبي ممكنة وجارية حتى الآن ، وذلك لبقاء الشعر الجاهلي الذي يمثل قمة النضج للأسلوب الأدبي العربي قائماً عندنا ومدوناً وفي متناول المراجعة .

قال : « فإذا صح أن الإعجاز كائن في رصف القرآن ونظمه وبيانه بلسان

---

(١) الظاهرة القرآنية ٦٦ ـ ٧١ .

عربي مبين وإن خصائصه مباينة للمعهود من خصائص كل نظم وبيان تطيقه قوى البشر في بيانهم ، لم يكن لتحديهم به معنى إلاّ أن تجتمع لهم وللغتهم صفات بعينها :

أولها : ان اللغة التي نزل بها القرآن معجزاً ، قادرة بطبيعتها هي ، أن تحتمل هذا القدر الهائل من المفارقة بين كلامين :

كلام هو الغاية في البيان فيما تطيقه القوى .

وكلام يقطع هذه القوى ببيان ظاهر المباينة له من كل الوجوه .

ثانيها : أن أهلها قادرون على إدراك هذا الحجاز الفاصل بين الكلامين .

وهذا إدراك دال على أنهم قد أوتوا من لطف تذوق البيان ، ومن العلم بأسراره ووجوهه قدراً وافراً يصح معه أن يتحداهم بهذا القرآن ، وأن يطالبهم بالشهادة عند سماعه أن تاليه عليهم نبي من عند الله مرسل .

ثالثها : ان البيان كان في أنفسهم أجلّ من أن يخونوا الأمانة فيه ، أو يجوزوا عن الانصاف في الحكم عليه .

فقد قرّعهم وعيّرهم وسفّه أحلامهم وأديانهم ، حتى استخرج أقصى الضراوة في عداوتهم له .

وظل مع ذلك يتحداهم ، فنهتهم أمانتهم على البيان عن معارضته ومناقضته .

وكان أبلغ ما قالوه : « وقد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا » . . ولكنهم كفوا ألسنتهم فلم يقولوا شيئاً .

هذه واحدة .

وأخرى أنه لم ينصب لهم حكماً ، بل خلّى بينهم وبين الحكم على ما يأتون به معارضين له ثقة بانصافهم في الحكم على البيان ، فهذه التخلية مرتبة من الانصاف لا تدانيها مرتبة .

رابعها : أن الذين اقتدروا على مثل هذه اللغة ، وأتوا هذا القدر من تذوق البيان ، ومن العلم بأسراره ، ومن الأمانة عليه ، ومن ترك الجور في الحكم

عليه ، يوجب العقل أن يكونوا كانوا قد بلغوا في الاعراب عن أنفسهم بألسنتهم المبينة عنهم مبلغاً لا يدانى .

وهـذه الصفات تفضي بنـا إلى التمـاس مـا ينبغي أن تكـون عليـه صفـة كلامهم ، إن كان بقي من كلامهم شيء ، فالنظر المجرد أيضاً يوجب أمرين في نعت ما خلفوه :

الأول : أن يكون ما بقي من كلامهم شاهـداً على بلوغ لغتهم غايـة من التمام والكمال والاستواء حتى لا تعجزها الابانة عن شيء مما يعتلج في صدر كل مبين منهم .

الثاني : أن تجتمع فيه ضروب مختلفة من البيان ، لا يجـزىء أن تكون دالة على سعة لغتهم وتمامها ، بل على سجاحتها أيضاً ، حتى تلين لكـل بيان تطيقه ألسنة البشر على اختلاف ألسنتهم .

فهل بقي من كلامهم شيء يستحق أن يكون شاهداً على هذا ، ودليلاً .

نعم ، بقي (الشعر الجاهلي) .

وإذن . ! إذن ينبغي أن نعيد تصور المشكلة وتصور المشكلة وتصويرها ، فإن النظر المجرد والمنطق المتساوق والتمحيص المتتابع ، كل ذلك قد أفضى بنا إلى تجريد معنى (إعجاز القرآن) مما شابه وعلق به ، حتى خلص لنا أنه من قبل النظم والبيان .

ثم سـاقنا الاستـدلال إلى تحديـد صفة القـوم الذين تحـداهـم ، وصفـة لغتهم ، ثم خرج بنا إلى طلب نعت كلامهم ، ثم التمسنا الشاهد والدليل على الذي أدانا إليه النظر ، فإذا هو (الشعر الجاهلي) .

وإذن ، فالشعر الجاهلي هو أساس مشكلة (إعجاز القرآن) كما ينبغي أن يواجهها العقل الحديث .

وليس أساس هذه المشكلة هو تفسير القرآن على المنهج القـديم ، كما ظن أخي مالك ، وكما يذهب إليه أكثر من بحث أمر إعجاز القرآن على وجه من الوجوه .

ولكن الشعر الجاهلي قد صب عليه بلاء كثير ، آخرها وأبلغها فساداً وإفساداً ذلك المنهج الذي ابتدعه (مركَليوث) لينسف الثقة به ، فيزعم أنه شعر مشكوك في روايته وانه موضوع بعد الإسلام .

وهذا المكر الخفي الذي مكره مركليوث وشيعته وكهنته ، والذي ارتكبوا له من انسفسطة والغش والكذب ما ارتكبوا كما شهد بذلك رجل من جنسه هو (آربري) ، كان يطوي تحت أدلته ومناهجه وحججه إدراكاً لمنزلة الشعر الجاهلي في شأن إعجاز القرآن لا إدراكاً صحيحاً مستبيناً ، بل إدراكاً خفياً مبهماً ، تخالطه ضغينة مستكينة للعرب والإسلام .

وهذا المستشرق وشيعته وكهنته كانوا أهون شأناً من أن يحوزوا كبيراً بمنهجهم الذي سلكوه ، وأدلتهم التي احتطبوها لما في تشكيكهم من الزيف والخداع ، ولكنهم بلغوا ما بلغوا من استفاضة مكرهم وتغلغله في جامعاتنا ، وفي العقل الحديث في العالم الإسلامي ، بوسائل أعانت على نفاذهم ، ليست من العلم ولا من النظر الصحيح في شيء .

وقد استطاع رجاله من أهل العلم أن يسلكوا إلى إثبات صحة الشعر الجاهلي مناهج لا شك في صدقها وسلامتها بلا غش في الاستدلال وبلا خداع في التطبيق وبلا مراء في الذي يسلم به من صريح العقل وصريح النقل ، إلا انهم لم يملكوا بعدُ من الوسائل ما يتيح لهم أن يبلغوا بحقهم ما بلغ أولئك بباطلهم .

وقد ابتليت أنا بمحنة الشعر الجاهلي عندما ذر قرن الفتنة أيام كنت طالباً في الجامعة ، ودارت بي الأيام حتى انتهيت إلى ضرب آخر من الاستدلال على صحة الشعر الجاهلي لا عن طريق روايته وحسب ، بل من طريق أخرى هي ألصق بأمر إعجاز القرآن .

فإني محصت ما محصت من الشعر الجاهلي حتى وجدته يحمل هو نفسه في نفسه أدلة صحته وثبوته ، إذ تبينت فيه قدرة خارقة على البيان .

وتكشف لي عن روائع كثيرة لا تحد ، وإذا هو عَلَمٌ فريد منصوب لا في

آداب العربية وحدها ، بل في آداب الأمم قبل الإسلام وبعد الإسلام .

وهذا الإنفراد المطلق ، ولا سيما انفراده بخصائصه عن كل شعر بعده من شعر العرب أنفسهم ، هو وحده دليل كاف على صحته وثبوته .

ولقد شغلني اعجاز القرآن كما شغل العقل الحديث ، ولكن شغلني أيضاً هذا الشعر الجاهلي وشغلني أصحابه فأدّى بي طول الاختبار والامتحان والدراسة إلى هذا المذهب الذي ذهبت إليه ، حتى صار عندي دليـلاً كافيـاً على صحته وثبوته .

فأصحابه الذين ذهبوا ودرجوا وتبددت في الثرى أعيـانهم رأيتهم في هذا الشعر أحياء يغدون ويروحون ، رأيت شابهم ينـزو به جهله وشيخهم تـدلف به حكمته ، ورأيت راضيهم يستنير وجهه حتى يشرق ، وغاضبهم تربد سحنته حتى تظلم ، ورأيت الرجل وصديقه ، والرجل وصاحبته ، والرجل الطريد ليس معه أحد ، ورأيت الفارس على جواده ، والعادي على رجليه ، ورأيت الجماعـات في مبداهم ومحضرهم ، فسمعت غزل عشاقهم ، ودلال فتياتهم ، ولاحت لي نيرانهم وهم يصطلون ، وسمعت أنين باكيهم وهم للفراق مزمعون .

كل ذلك رأيته وسمعته من خلال ألفاظ هذا الشعر ، حتى سمعت في لفظ الشعر همس الهامس وبحة المستكين وزفرة الواجد وصرخة الفزع ، وحتى مثلوا بشعرهم نصب عيني كأني لم أفقدهم طرفة عين ولم أفقد منـازلهم ومعاهـدهم ولم تغب عني مـذاهبهم في الأرض ولا مما أحسـوا ووجدوا ، ولا ممـا سمعوا وأدركوا ولا مما قاسوا وعانوا ، ولا خفي عني شيء مما يكون به الحي حياً في هذه الأرض التي بقيت في التاريخ معروفة باسم (جزيرة العرب) .

وهذا الذي أفضيت إليه من صفة الشعر الجاهلي ـ كما عرفته ـ أمر ممكن لمن اتخذ لهذه المعرفة أسبابها بلا خلط ولا لبس ولا تهاون ولا ملل .

وهذه المعرفة هي أول الطريق إلى دراسة شعر أهل الجاهلية من الوجـه الذي يتيح لنا أن نستخلص منه دلالته على أنه شعر قد انفرد بخصائصه عن كل شعر جاء بعده من شعر أهل الإسلام .

فإذا صح ذلك ـ وهو عندي صحيح لا أشـك فيه ـ وجب أن نـدرس هذا الشعر دراسة متعمقة ملتمسين فيه هذه القدرة البيانية التي يمتاز بها أهل الجاهلية عمن جاء بعدهم ، ومستنبطين من ضروب البيـان المختلفة التي أطـاقتها قـوى لغتهم وألسنتهم .

فإذا تم لنا ذلك فمن الممكن القريب يومئذ أن نتلمس في القـرآن الذي أعجزهم بيانه خصائص هذا البيان المفارق لبيان البشر »[1] .

وذهب السيد الطباطبائي إلى أن القرآن الكريم بصفته معجزة خـالدة هـو معجز في المعنى كما هو معجز في المبنى ، قال في تفسير الآيـة : **﴿ قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كـان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾** :

وفي الآية تحد ظاهر ، وهي ظاهرة في أن التحدي بجميع ما للقرآن من صفات الكمال الراجعة إلى لفـظه ومعناه لا بفصـاحته وبـلاغته وحـدها ، فـإن انضمام غير أهل اللسان إليهم لا ينفع في معارضة البلاغـة شيئاً ، وقـد اعتنت الآية باجتماع الثقلين واعانة بعضهم لبعض .

على أن الآية ظاهـرة في دوام التحدي ، وقـد انقرضت العـرب العربـاء أعلام الفصاحة والبلاغة اليوم فـلا أثر منهم ، والقـرآن باق على إعجـازه متحدٍ بنفسه كما كان »[2] .

وخلاصة ما انتهى إليه مالك بن نبي في دراسته هي :

١ ـ ان النبوة ظاهرة دينية مستمـرة تتكرر بـانتظام منـذ أول نبي بعث إلى البشر حتى خاتمهم نبينا محمد صلى الله عليه وآله .

واستمرار ظاهرة تتكرر بنفس الكيفية يعتبر شاهداً علمياً يمكن استخدامه لتقرير مبدأ وجودها بشرط التثبت من صحة هذا الوجود بالوقائع المتفقة مع العقل ومع طبيعة المبدأ .

---

(١) الظاهرة القرآنية ـ المقدمة ٢٦ ـ ٣٢ .

(٢) الميزان ١٣/ ٢٠١ .

٢ ـ وكما أن النبوة ظاهرة دينية إلهية تميزت بخصائصها التي بها تعرف وتنازعها سواها من النبوات غير الإلهية .

كذلك الوحي الإلهي المدون في الصحف والكتب ـ هو الآخر ـ يشكل ظاهرة دينية إلهية أخرى منذ صحف ابراهيم عليه السّلام حتى قرآن محمد صلى الله عليه وآله ، وقد عبّر عنها بـ (الظاهرة القرآنية) .

فالصحف والكتب المنزلة من الله تعالى على أنبيائه ورسله لأنها ظاهرة ، لها خصائصها الخاصة بها ، ومعالمها التي تعرف بها وتمتاز بها عما سواها من الكتب غير الإلهية والأخرى المحرّفة .

٣ ـ ان المقارنة بين القرآن بغية معرفة أنه حلقة خاتمة في سلسلة ظاهرة الوحي الإلهي المدوّن (الظاهرة القرآنية) أو (ظاهرة الكتاب السماوي) ، ينبغي أن تعتمد دراسة كتاب النبي الاسرائيلي (أرمياء) ، وذلك لأن البروفسور مونتيه Montet قد توصل في دراسته للوثائق الدينية في كتابه الموسوم بـ (تاريخ الكتاب المقدس) إلى تجريد الكتاب المقدس من كل صفات الصحة التاريخية فيما عدا كتاب (أرمياء) .

كما أن مجمع أساقفة نيقية قد ألغى كثيراً من أخبار الإنجيل مما زرع الشك حول ماتبقى منه .

أما القرآن الكريم فقد امتاز بميزة فريدة هي أنه تنقل منذ نزوله حتى الآن دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو ريب .

وهذا ما يعطيه الصلاحية لئن يعتمد عليه في المقارنة كوثيقة تاريخية مطلقة الصحة .

وقد أنهت المقارنة مالك بن نبي إلى النتيجة التي هدف إليها من أن القرآن الكريم استمرار لظاهرة الوحي الإلهي المدون ، كما أن نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله استمرار لظاهرة النبوة والبعث الإلهي للأنبياء والرسل[1] .

---

(١) يقرأ : كتاب الظاهرة القرآنية .

الامامة

ـ الامامة

ـ العصمة

الامامة

الامامة : ـ لغة ـ مصدر على زنة (فِعالة) المضاعف ، يقال : أمَّ القوم وبالقوم يؤمهم أمّاً وإماماً وإمامة ، مثل : كتب يكتب كَتْباً وكِتاباً وكتابة .

واسم الفاعل من الفعل (أم يؤم) : (آم ، أصله آمم) ثم ادغم مثلاه .

ولكن غلب استعمال المصدر فيه فقيل : إمام ـ بصيغة المذكر ـ للمذكر والمؤنث ، ويجمع على (أيمة) بالياء ، و (أئمة) بالهمزة .

ومعناه ـ معجمياً ـ : القدوة ، أو من يقتدي به في قوله أو فعله ، سواء كان محقاً أو مبطلاً .

واستعمل في القرآن الكريم في الامام المحق كما في قوله تعالى : ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا ﴾ ـ الانبياء ٧٣ ـ ، وفي الامام المبطل كما في قوله تعالى : ﴿ فقاتلوا ائمة الكفر ﴾ ـ التوبة ١٢ ـ .

وكلامياً :

عرّف النصير الطوسي الامامة بقوله : « الامامة : رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها »[1] .

وعرفها العلامة الحلي بقوله : « الامامة : رياسة عامة في أمور الدين

---

(١) قواعد العقائد ٤٥٧ .

والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله »[1] .

وعرفها العضد الايجي بقوله : « هي خلافة الرسول صلى الله عليه وآله في إقامة/الدين بحيث يجب اتباعه (يعني الامام) على كافة الأمة »[2] .

« وعرفها الماوردي بما نصه : الامامة : موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[3] .

وبالقاء شيء من الضوء على هذه التعاريف المذكورة وأمثالها يتبين لنا أن الشيعة يؤكدون على أن الامامة تشمل في وظيفتها السلطتين : الروحية والزمنية .

وبتعبير قانوني مدني : السلطتين : الدينية والمدنية(السياسة) ، وذلك لأن السنة ـ كما سنرى ـ قصروا وظيفة الامامة في الشؤون السياسية .

وفي هذا الضوء يأتي تعريف الايجي ـ وهو من أعلام متكلمة السنة ـ غير موائم لما ذهبوا إليه .

واختلف في الامامة : هل هي من أصول الدين أو من فروعه ؟ .

ذهب إلى الأول أصحابنا الامامية ، قال استاذنا الشيخ المظفر : « نعتقد أن الامامة أصل من أصول الدين »[4] .

وذهب إلى الثاني أهل السنة ، قال العضد الايجي : « المرصد الرابع في الامامة ومباحثها : عندنا من الفروع ، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا »[5] .

وقال الآمدي : « واعلم أن الكلام في الامامة ليس من أصول الديانات »[6] .

---

(١) الباب الحادي عشر ٤٦ .

(٢) المواقف ٣٩٥ .

(٣) الاسلام والخلافة ١٩ نقلاً عن : الاحكام السلطانية ٣ .

(٤) عقائد الامامية ٩٣ .

(٥) المواقف ٣٩٥ .

(٦) غاية المرام ٣٦٣ .

وكما اختلف في أن الامامة أصل أو فرع ، اختلف أيضاً في وجوبها ونفيه .

بمعنى : هل يلزم نصب امام للمسلمين أو لا يلزم ؟؟ .

فذهب بعض الخوارج إلى أنها غير واجبة . .

وذهب الباقون من الفرق الإسلامية إلى وجوبها .

واختلف القائلون بوجوبها في دليله (أعني دليل وجوب نصب الإمام) على قولين .

١ ـ ذهب أهل السنة :

إلى أن نصب الإمام واجب سمعاً لا عقلاً ، أي أن دليل الوجوب هو النقل لا العقل .

٢ ـ ذهب المعتزلة والشيعة :

إلى أن نصب الإمام واجب عقلاً ، أي أن دليل الوجوب دليل عقلي .

ثم اختلف القائلون بالوجوب العقلي في من يجب عليه نصب الإمام على قولين :

١ ـ ذهب المعتزلة إلى أنه واجب على العقلاء (أي الناس) ، ومثلهم في هذا أهل السنة .

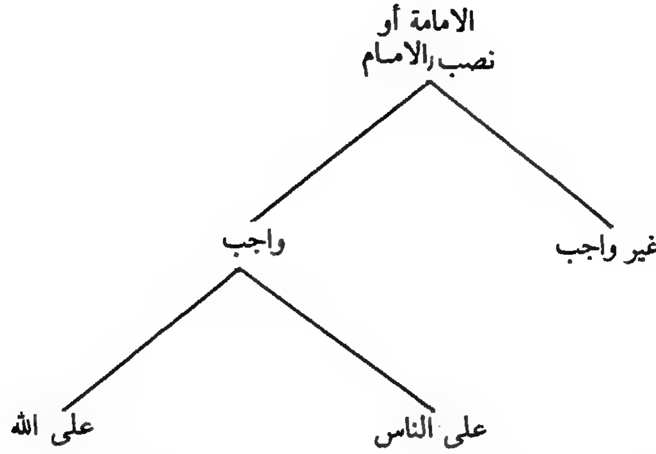
٢ ـ ذهب الامامية والاسماعيلية إلى أنه واجب على الله .

واختلف القائلون بوجوبه على الله في الغاية والغرض من الوجوب على قولين هما :

١ ـ ذهب الامامية : انه لحفظ قوانين الشرع .

٢ ـ ذهب الاسماعيلية ليكون معرفاً لله تعالى .

ويمكننا أن نلخص هذه الأقوال بالتالي :



ونخلص من هذه أيضاً إلى أن في المسألة قولين رئيسين هما :

١ ـ ان نصب الإمام يتم عن طريق اختيار الناس له . وهو قول المعتزلة والسنة والاباضية .

٢ ـ ان نصب الإمام يتم عن طريق تعيينه بالنص عليه من قبل الله تعالى ، وهو قول الشيعة .

بيان دليل أهل السنة :

قال العضد الايجي : « وأما وجوبه علينا سمعاً فلوجهين :

الأول : أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله على امتناع خلو الوقت عن إمام ، حتى قال أبو بكر(رضي) في خطبته : (ألا إن محمداً قد مات ، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به) فبادر الكل إلى قبوله ، وتركوا له أهم الأشياء ، وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وآله .

ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر .

فإن قيل : لا بد للاجماع من مستند ، ولو كان ، لَنُقِلَ ، لتوفر الدواعي .

قلنا : استغني عن نقله بالاجماع ، أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلّا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن

النبي صلى الله عليه وآله .

الثاني : أن فيه دفع ضرر مظنون وأنه واجب إجماعاً .

بيانه : أنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات ، إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً ، وذلك لا يتم إلّا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم ، فإنهم - مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض ، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب ، وربما أدّى إلى هلاكهم جميعاً ، ويشهد له التجربة ، والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر ، بحيث لو تمادى لعطلت المعايش ، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه ، وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين .

فإن قيل : وفيه اضرار ، وأنه منفي بقوله عليه السّلام : (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) .

وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة .

الثاني : قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة ، فيفضي إلى الفتنة .

الثالث : أنه لا يجب عصمته - كما سيأتي - فيتصور منه الكفر والفسوق ، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى إلى الفتنة .

قلنا : الاضرار اللازم من تركه أكثر بكثير ، ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب »[1] .

بيان دليل الشيعة :

قال الفاضل المقداد : إن الامامة لطف ، وكل لطف واجب على الله ، فالامامة واجبة على الله تعالى .

---

(١) المواقف ٣٩٥ - ٣٩٦ .

أما الكبرى فقد تقدم بيانها .

وأما الصغرى فهو أن اللطف ـ كما عرفت ـ هو ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ، وهذا المعنى حاصل في الامامة .

وبيان ذلك : أن من عرف عوايد الدهماء وجرب قواعد السياسة ، علم ضرورةً أن الناس إذا كان لهم رئيس مطاع مرشد فيما بينهم يردع الظالم عن ظلمه والباغي عن بغيه وينتصف للمظلوم من ظالمه ، ومع ذلك يحملهم على القواعد العقلية والوظائف الدينية ويردعهم عن المفاسد الموجبة لاختلال النظام في أمور معاشهم وعن القبائح الموجبة للوبال في معادهم بحيث يخاف كل مؤاخذته على ذلك ، كانوا مع ذلك إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد ، ولا نعني باللطف إلاّ ذلك ، فتكون الامامة لطفاً وهو المطلوب .

واعلم : أن كل ما دل على وجوب النبوة فهو دال على وجوب الامامة ، إذ الامامة خلافة عن النبوة ، قائمة مقامها إلاّ في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة ، وكما أن تلك واجبة على الله تعالى في الحكمة ، فكذا هذه »[1] .

ويرجع هذا الاختلاف بين المذهبين الشيعي والسني إلى مدى سعة وضيق جهة الالتقاء بين النبوة والامامة .

ذلك أن الشيعة يرون أن الامامة في وظيفتها هي امتداد للنبوة ، فكما كانت وظيفة النبي تتمثل في ممارسته للسلطتين الدينية والسياسية ، وان السلطة السياسية هي من الدين وليست اجتهاداً من النبي لأن النبي ـ في رأيهم ـ غير ممكن أن يرجع إلى اجتهاد ، لأن الاجتهاد عرضة للخطأ ، ولأن نتائجه ظنية ، والنبي معصوم ، والمعصوم لا يخطأ .

مضافاً إليه : أن أحكامه التي يقوم بتطبيقها بصفته رئيساً للدولة ، أي سياسياً ، هي أحكام واقعية ، بمعنى أنها علم يقيني لا مجال للظن فيها ، لأنها نابعة من انكشاف واقع القضية لديه موضوعاً وحكماً لا من استخدامه وسيلة الاجتهاد التي قد تصيب وقد تخطىء ، وذلك لاتصاله صلى الله عليه وآله بالوحي ، وعدم صدور أي سلوك منه لا يلتقي مع ما يوحي به إليه ، فهو في

---

(١) النافع يوم الحشر ٦٧ ـ ٦٨ .

الواقع لا يحتاج إلى الاجتهاد ، لأن الاجتهاد طريق موصل إلى الحكم لدى من ليس له طريق آخر مأمون العثار والخطأ ومضمون الاصابة والوصول إلى الحكم بواقعه وهو طريق الوحي .

كذلك وظيفة الامامة تتمثل في ممارسة الامام للسلطتين الدينية والسياسية .

بينما ذهب أهل السنة إلى أن الامامة وظيفة سياسية تعتمد على اجتهاد الامام ، كما كان الرسول ـ كما يرون ـ يعتمد في سياسته بصفته رئيساً للدولة على اجتهاده ، ذلك أنهم « فرقوا بين أحكام الدين وأحكام السياسة ، ومالوا إلى اعتبار الرسول مجتهداً في الشؤون السياسية وكل ما يتصل بسلطته الزمنية ، يقول ابن القيم : السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وان لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي ، ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غَلَطَ وغَلَّطَ الصحابة »[1] .

فالسنة ـ كما هو واضح مما تقدم ـ يفصلون بين أحكام الدين وأحكام السياسة كالذي هو معروف حالياً في الفكر القانوني المعاصر ، والذي يوسم بـ (نظرية الفصل بين الدين والدولة) .

ونخلص من هذا إلى أن الشيعة إنما قالوا بأن وجوب نصب الإمام بالنص أو التعيين من الله ، لأن الامام عندهم امتداد لوظيفة النبوة روحياً وسياسياً ، فكما أن النبي يعين من قبل الله تعالى كذلك الامام .

أما السنة فلأنهم فصلوا بين السلطتين الروحية والزمنية واعتبروا الامام قائماً بوظيفة النبي الزمنية أو السياسية ، وهي تعتمد الاجتهاد ، قالوا يتم نصبه عن طريق اختيار الناس له .

وحاول الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه (الزيدية) أن يدافع عن أهل السنة ويدفع عنهم القول بالفصل بين الدين والدولة بقوله : « على أنه من الخطأ تصور موقف أهل السنة فصلاً بين السياسة والدين ، وإنما هو مجرد تفرقة

---

(١) الزيدية ٣٠ ونص ابن القيم منقول عن الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص ٧ .

بين شرعٍ مصدره الكتاب والسنة وسياسةٍ قائمة على الاجتهاد الذي هو بدوره مصدر من مصادر التشريع في الاسلام ، ولم يُعرف الفصل التام بين السياسة والدين إلّا بعد سقوط الخلافة العثمانية ، وبتأثير من الفكر السياسي الأوربي »[1] .

والمستغرب من الدكتور صبحي أنه لم يفرق بين المصدر والوسيلة ، فاعتد الاجتهاد ـ وهو وسيلة ينتهجها المجتهد لاستنباط واستخراج الحكم الشرعي من مصدره وهما الكتاب والسنة ـ مصدراً من مصادر التشريع .

وظني أنه التبس الأمر عليه بين القياس وأمثاله من مصادر أخرى غير الكتاب والسنة ، وبين الاجتهاد ، ولم يدرك أن الاجتهاد طريقة يستخدمها المجتهد لأخذ الحكم من هذه المصادر .

فالقياس والإجماع والاستحسان وأمثالها أمور قائمة في واقعها كالكتاب والسنة ، والفارق أن من لم يكن مجتهداً لا يقوى على استفادة الحكم منها ، وبعكسه من كان مجتهداً فإنه يستطيع إذا استعمل اجتهاده أن يستفيد الحكم منها .

وبالاضافة إلى ما تقدم استدل كل من الشيعة والسنة بالقرآن الكريم على رأيه في وجوب نصب الامام بالتعيين الالهي أو الاختيار من قبل الناس .

دليل السنة :

استدل أهل السنة بقوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ ـ الشورى ـ ٣٨ .

والشورى ـ لغة ـ اسم من المشاورة ، يقال : شورى ومشاورة وتشاور ومَشُوْرَةَ ـ بضم الشين وسكون الواو ـ ومَشْوَرَة ـ بسكون الشين وفتح الواو ـ .

وتعني المفاوضة في الكلام بمراجعة البعض إلى البعض لاستخراج الرأي .

وهي من قولهم (شرت العسل) إذا اتخذته من موضعه واستخرجته منه .

---

(١) ص ٣٠ .

وتطلق أيضاً على الأمر الذي يتشاور فيه ، يقال : (صار هذا الشيء شورى بين القوم) إذا تشاوروا فيه .

وذكر في سبب نزول الآية الكريمة أن الأنصار كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وآله المدينة المنورة إذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه ثم عملوا عليه ، فمدحهم الله تعالى به .

وتقرير الاستدلال بها :

أن الآية الكريمة مطلقة لأن مورد النزول هنا ليس بقرينة مقيدة .

والاطلاق يقتضي حملها على كل أمر يطلب فيه التشاور ما عدا الأحكام والحدود الشرعية لأنها خارجة بالتخصص لدليل العقل القاضي بأن عدم خروجها من هذا الاطلاق يستلزم إلغاء تشريعها .

ولأن الخلافة لم يرد فيها نص شرعي يبين كيفيتها وشروطها ومواصفاتها تندرج تحت ما يطلب فيه المشورة أو الشورى .

والذي يلاحظ على هذا الاستدلال :

١ - ان الآية ليست في مقام التشريع ، وإنما هي في مقام بيان أهمية وقيمة التشاور في الأمور العامة التي تتطلب ذلك .

وهذا يقتضينا عدم الأخذ بها إذا كان في القرآن الكريم ما يفاد منه تشريع الخلافة كما في الآية الآتية التي استدل بها الشيعة على ذلك .

٢ - إن الآية لم تبين من الذين يقتضي أن يقوموا بمهمة التشاور، وعليه لا بد من الاحتياط المبرء لذمة المكلف من مسؤولية التكليف والخروج من عهدتها بجمع كل الأطراف المعنية وإدخالها في عملية التفاوض والتشاور .

وهذا ما لم يتحقق تاريخياً منذ اختيار أول خليفة حتى عهدنا الحاضر ، والأمر من الوضوح بمكان لا يفتقر معه إلى إقامة دليل .

دليل الشيعة :

واستدل الشيعة بقوله تعالى : ﴿ واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن

قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴾ ـ البقرة ١٢٤ ـ .

وتقرير الاستدلال بالآية الكريمة :

١ ـ أن الآية صريحة في أن الامامة لا تكون لأحد إلّا بجعل من الله تعالى ، أي بتعيين منه .

٢ ـ ان الامامة عهد الله ، أن مسؤولية إلهية مهمة فلا تناط إلّا بمن لديه أهلية القيام بها ، وهي أن يكون غير ظالم لنفسه أو لغيره ، وهذا لا يتحقق إلّا إذا كان الامام معصوماً ، لأن العصمة ملكة ثابتة ودائمة ، وبعكسها العدالة فإنها قابلة للحدوث والتجدد ، ففي حالة زوالها تزول معها الامامة ، لأن المشروط عدم عند عدم شرطه .

وجاء في بعض تفسيرات الآية : أن المراد بالامامة هنا النبوة ، ورده السيد الطباطبائي بقوله : قوله تعالى : **﴿ اني جاعلك للناس إماماً ﴾** أي مقتدى يقتدي بك الناس ، ويتبعونك في أقوالك وأفعالك .

فالإمام هو الذي يقتدي ويأتم به الناس ، ولذلك ذكر عدة من المفسرين أن المراد به النبوة ، لأن النبي يقتدي به أمته في دينهم ، قال تعالى : **﴿ وما أرسلنا من رسول إلّا ليطاع باذن الله ﴾** ـ النساء ٦٣ ـ ، لكنه في غاية السقوط .

أما أولاً : فلأن قوله : (إماماً) مفعول ثانٍ لعامله الذي هو قوله : (جاعلك) واسم الفاعل لا يعمل إذا كان بمعنى الماضي ، وإنما يعمل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال ، فقوله : **﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾** وعدله عليه السّلام بالامامة في ما سيأتي ، مع أنه وحي لا يكون إلّا مع نبوة ، فقد كان عليه السّلام نبياً قبل تقلده الامامة ، فليست الامامة في الآية بمعنى النبوة (ذكره بعض المفسرين) .

وأما ثانياً : فلأنا بيّنا في صدر الكلام : أن قصة الامامة إنما كانت في أواخر عهد إبراهيم عليه السّلام بعد مجيء البشارة له باسحق وإسماعيل ، وإنما جاءت الملائكة بالبشارة في مسيرهم إلى قوم لوط وإهلاكهم ، وقد كان ابراهيم

حينئذٍ نبياً مرسلاً ، فقد كان نبياً قبل أن يكون إماماً ، فإمامته غير نبوته »[1] .

وفي حديث الامام الصادق عليه السّلام : « وقد كان ابراهيم نبياً وليس بإمام حتى قال الله : ﴿ اني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴾ من عَبَدَ صنماً أو وثناً لا يكون إماماً »[2] . وذلك تطبيقاً منه عليه السّلام للآية الكريمة : ﴿ ان الشرك لظلم عظيم ﴾ ـ لقمان ١٣ ـ .

ولأن أبا بكر الصديق (رض) كان قبل إسلامه مشركاً لا يكون ـ كما يرون ـ مؤهلاً للامامة الالهية .

ومن هنا كان النص من الله تعالى على الامام علي عليه السّلام لأنه لم يسبق منه شرك أو ظلم لنفسه بالشرك أو بغيره .

وما دمنا وصلنا إلى هذا لا بأس بصرف عنان البحث إلى ذكر أدلة كل من الطرفين على الامام الخاص بعد النبي صلى الله عليه وآله .

أدلة السنة على إمامة أبي بكر :

١ ـ النص الجلي :

استدل السنة الذين يرون أن النبي نص على أبي بكر نصاً جلياً بالحديث المشهور وهو :

(ان امرأة أتت إلى النبي صلى الله عليه وآله لتسأله أمراً من الأمور فأجابها وطلب منها أن ترجع إليه متى أرادت ، فقالت : أرأيتَ أن جئتُ فلم أجدك ؟ قال : ان لم تجديني فاتي أبا بكر) .

وبالحديث الآخر :

(اقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر وعمر) .

وبحديث أبي هريرة :

(قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله قال : بينما أنا نائم رأيتني

---

(١) الميزان ١/٢٧٠ ـ ٢٧١ .

(٢) مجمع البحرين ١/٤٠٦ .

على قليب عليها دلو ، فنزعت منها ما شاء الله ، ثم أخذها ابن أبي قحافة فنزع منها ذنوباً أو ذنوبين ، وفي نزعه ضعف ، والله يغفر له ضعفه ، ثم استحالت غرباً ، فأخذها عمر بن الخطاب ، فلم أر عبقرياً من الناس ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن) .

٢ ـ النص الخفي :

واستدل أهل السنة الذين يذهبون إلى أن إمامة أبي بكر ثبتت بالنص الخفي بالواقعة المشهورة ، وهي :

« ان الرسول في أثناء مرضه أمر أن يؤم أبو بكر المسلمين في الصلاة ، والصلاة هي الامامة الصغرى .

فأولى به أن يكون هو صاحب الامامة الكبرى إمامة المسلمين دنيا ودينا » .

ويؤخذ عليهما :

أن الاستدلال بالنص يتنافى وما ذهب إليه جمهورهم من أن النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف ، ولم ينص على أحد بالخلافة .

وعليه :

لا ريب في أنها اختلقت ليعارض بها النصوص الواردة في استخلاف علي والنص عليه من قبل النبي صلى الله عليه وآله بالامامة .

٣ ـ الشورى :

وهو رأي جمهور أهل السنة الذين يذهبون إلى أن رسول الله صلى الله عليه وآله ترك أمر الامامة لاجتهاد المسلمين .

« ورأى المسلمون أن أبا بكر هو ثاني اثنين إذ هما في الغار ، وأول من آمن من الرجال ، ثم رجل الصحبة الطويلة ، وأخيراً عهد إليه الرسول بالصلاة الامامة الصغرى ، فقاسوا الأمر بأن تكون له الامامة الكبرى »[١] .

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ٢/٢٦ .

كانت هذه مبررات اختياره للامامة ومبايعته بها .

هذا ما يذكره متأخرو علماء السنة ، وبتعبير أدق : المعاصرون منهم .

ولكن التاريخ الكلامي أو العقائدي لقضية الامامة أو الخلافة ، يقول في الحادثة وتبريرها غير هذا .

فقد جاء في كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني - وهو من أعلام السنة - ما نصه : « اختلف المهاجرون والأنصار فيها (يعني الامامة) فقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري ، فاستدركه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما - في الحال بأن حضرا سقيفة بني ساعدة ، وقال عمر : كنا أزوّر[1] في نفسي كلاماً في الطريق ، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم فقال أبو بكر : مه[2] يا عمر ، فحمد الله وأثنى عليه ، وذكر ما كنت أقدره في نفسي كأنه يخبر عن غيب ، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الفتنة ، ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة[3] ، وقى الله المسلمين شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فانهما تَغِرَّة[4] يجب أن يقتلا .

وإنما سكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبي بكر عن النبي صلى الله عليه وآله : (الأئمة من قريش) .

وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة .

ثم لما عاد إلى المسجد انثال[5] الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بني هاشم ، وأبي سفيان من بني أمية ، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - كان مشغولاً بما أمره النبي صلى الله عليه وآله من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة »[6] .

---

(١) أزور : أحسن ، أنمق . .

(٢) مه : اكفف .

(٣) فلتة : دون تدبر وتمهل .

(٤) تغرة : يقال : غرر بنفسه تغريراً وتغرة إذا عرّضها للهلاك .

(٥) انثال الناس : تدافعوا إليه وتكاثروا حوله .

(٦) ٢٤/١ وانظر أيضاً : مقالات الاسلاميين للاشعري ص ٢ .

وكما هو واضح من النص هذا : أن الشورى لم تتحقق تاريخياً فلم يكن في السقيفة اجتماع شامل أو على الأقل واف لمن له حق المشورة وابداء الرأي ممن يعرفون بأهل الحل والعقد .

ولم يدر بين من حضروا مشاورة ومفاوضة ومداولة في ترشيح من يستحقها من المسلمين .

وإنما كانت مبادرة وكسب موقف من الشيخين(رض) لئلا تكون الامامة في الأنصار .

ومع كل هذا وغيره استطاع مبدأ الشورى ـ بصفته النظرية لا التطبيقية لأنه لم ير النور تطبيقياً ـ أن يهيمن على الجو الفكري والعقائدي مدة خلافة الخلفاء الثلاثة .

وبدأت قوة سيطرته وتأثيرها من قولة عمر : « ان بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فايما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنهما تغرة يجب أن يقتلا » . . حتى لم يستطع بنو هاشم ـ وهم رهط رسول الله ـ إثارة الاحتجاج بالنص .

واستمرت تغذية هذا المبدأ سياسياً خلال هذه المدة لئلا يكون من علي وآل علي شيء يعترضه أو يعارضه ، إلى أن تسلم الامام علي زمام الحكم بعد مقتل عثمان ، فبرز الاحتجاج منه بالنص .

ولعل أول ما كان منه هذا عندما جمع الناس في (الرحبة) فقال : (انشد الله كل امرىء مسلم سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول يوم غدير خم ما قال إلّا قام فشهد بما سمع ، ولا يقم إلّا من رآه بعينيه وسمعه بأذنيه) فقام ثلاثون صحابياً فيهم اثنا عشر بدرياً فشهدوا : أنه أخذه بيده فقال للناس : أتعلمون اني أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ قالوا : نعم ، قال صلى الله عليه وآله : من كنت مولاه فهذا مولاه ، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه »[1] .

---

(١) انظر : المراجعات ١٩٤ ـ ١٩٥ .

وإلى جانبه أثار عليه السّلام فكرة التوضيح لما ينبغي أن يكون عليه مبدأ الشورى ، وذلك في كتابه إلى معاوية ـ الآتي نصه ـ .

وأراد بهذا إلزام معاوية بما ألزم المسلمون به أنفسهم آنذاك ، وبخاصة أن الامام عليه السّلام ضمّن كتابه ما جاء في خطاب عمر (رض) من أن الخارج عما انتهى إليه أمر الخلافة يقتل .

قال عليه السّلام : « أما بعد فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت بالشام ، لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بويعوا عليه ، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماماً كان ذلك رضا ، فإن خرج من أمرهم خارج بطعن أو رغبة ردوه إلى ما خرج منه ، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى ويصليه جهنم وساءت مصيراً » .

ثم يختم الامام كتابه هذا بقوله : « واعلم بانك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة ولا تعرض فيهم الشورى »[1] .

وكأن الإمام عليه السّلام يشير بهذا إلى شرط الإمامة الأساسي الذي جاء في قوله تعالى : ﴿ **لا ينال عهدي الظالمين** ﴾ .

أدلة الشيعة على إمامة علي :

استدل الشيعة على امامة علي بعدة نصوص منها :

١ ـ حديث الغدير :

وقد دوّن هذا الحديث في غير كتاب من الكتب المعتبرة ، وروي بغير طريق من الطرق المختلفة صحاحاً وحساناً وسواها .

ونص على تواتره غير واحد من الأعلام ، من أحدثهم السيد الطباطبائي قال : « وأما حديث الغدير ـ أعني قوله صلى الله عليه وآله : (من كنت مولاه فعلي مولاه) ـ فهو حديث متواتر منقول من طرق الشيعة وأهل السنة بما يزيد

---

(١) الادب السياسي ص ٧٥ نقلاً عن وقعة صفين ص ٢٩ .

على مئة طريق »[1] .

ونصه كما أخرجه الامام أحمد بن حنبل من حديث البراء بن عازب (في ص٢٨١ من الجزء الرابع من مسنده) من طريقين : قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فنزلنا بغدير خم فنودي فينا الصلاة جامعة ، وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله تحت شجرتين ، فصلى الظهر ، وأخذ بيد علي ، فقال : ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟

قالوا : بلى .

قال : من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم والِ من والاه ، وعادِ من عاداه .

قال : فلقيه عمر بعد ذلك ، فقال له : هنيئاً يا بن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة »[2] .

وتقرير الاستدلال به :

يقول الشيخ أبو علي الطبرسي : « فأما وجه الاستدلال بخبر الغدير ففيه طريقان :

أحدهما : أن نقول : إن النبي قرّر أمته في ذلك المقام على فرض طاعته فقال : (ألستُ أولى بكم من أنفسكم) فلما أجابوه بالاعتراف وقالوا : (بلى) ، رفع بيد أمير المؤمنين علي عليه السّلام وقال عاطفاً على ما تقدم : (ومن كنت مولاه فهذا مولاه) - وفي روايات أخر (فعلي مولاه) - (اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه ، وانصر من نصره واخذل من خذله) ، فأتي عليه الصلاة والسلام بجملة يحتمل لفظها معنى الجملة الأول التي قدّمها ، وهو أن لفظة (مولى) تحتمل معنى (أولىٰ) وإن كانت تحتمل غيره ، فيجب أن يكون أراد بها المعنى المتقدم على مقتضى استعمال أهل اللغة .

وإذا كانت هذه اللفظة تفيد معنى الامامة بدلالة أنهم يقولون : (السلطان

---

(١) الميزان ٥٩/٤ ولزيادة المعرفة في مستوى السند ودلالة المتن يرجع إلى الجزء الأول من كتاب (الغدير) للشيخ الاميني .

(٢) المراجعات ١٩٠ .

أولى باقامة الحدود من الرعية) و (المولى أولى بعبده) و (ولد الميّت أولى بميراثه من غيره) وقوله سبحانه : ﴿ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ﴾ لا خلاف بين المفسرين أن المراد : أنه أولىٰ بتدبير المؤمنين والأمر والنهي فيهم من كل أحد منهم .

وإذا كان النبي أولى بالخلق من أنفسهم من حيث كان مفترض الطاعة عليهم وأحق بتدبيرهم وأمرهم ونهيهم وتصرفهم بلا خلاف ، وجب أن يكون ما أوجبه لأمير المؤمنين عليه السّلام فيكون أولى بالمؤمنين من حيث طاعته مفترضة عليهم وأمره ونهيه مما يجب نفوذه فيهم ، وفرض الطاعة يتحقق بالتدبير من هذا الوجه لا يكونه إلّا للنبي أو الامام ، فإذا لم يكن عليه السّلام نبيا وجب أن يكون أماماً .

وأما الطريقة الأخرى في الاستدلال بهذا الخبر فهي : أن لا نبني الكلام على المقدمة ، ونستدل بقوله : (من كنت مولاه) من غير اعتبار ما قبله ، فنقول :

معلوم أن النبي أوجب لأمير المؤمنين أمراً كان واجباً له لا محالة ، فيجب أن يعتبر ما تحتمله لفظة (مولى) من الأقسام وما يصح كون النبي مختصاً به منها وما لا يصح وما يجوز أن يوجبه لغيره في تلك الحالة ، وما لا يجوز .

وجميع ما تحتمله لفظة (مولى) ينقسم إلى أقسام :

منها ما لم يكنه عليه الصلاة والسلام ، وهو (المعتق) و (الحليف) لأنه لم يكن حليفاً لأحد ، والحليف : الذي يحالف قبيلة وينسب إليها ، ليتعزز بها .

ومنها ما كان عليه السّلام ـ ومعلوم لكل أحد ـ أنه لم يرده ، وهو : (الجار) و (الصهر) و (ابن العم) .

ومنها ما كان ، ومعلوم بالدليل أنه لم يرده ، وهو : (ولاية الدين) والنصرة فيه والمحبة .

ومما يدل على أنه لم يرد ذلك أن كل عاقل يعلم من دينه وجوب موالاة

المؤمنين بعضهم بعضاً ، وبذلك نطق القرآن ، وكيف يجوز أن يجمع ذلك الجمع العظيم في مثل تلك الحال ويخطب على المنبر المعمول من الرحال ليعلّم الناس من دينه ما يعلمونه ضرورة .

ومنها ما كان حاملاً له ، ويجب أن يريده وهو (الأولى بتدبير الأمة وأمرهم ونهيهم) ، لأنّا إذا أبطلنا جميع الأقسام ، وعلمنا أنه يستحيل أن يخلو كلامه من معنى أو فائدة ، ولم يبق إلاّ هذا القسم فيجب أن يريده .

وقد بينا أن كل من كان بهذه الصفة فهو الإمام المفترض الطاعة ، وأما استيفاء الكلام فيه ففي الكتب الكبار »[1] .

ان عقد الولاية العامة التي تعني الامامة لعلي عليه السّلام من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله كان امتثالاً منه صلى الله عليه وآله لوحي نزل عليه في (غدير خم) وهو قوله تعالى : **﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ان الله لا يهدي القوم الكافرين ﴾** ـ المائدة ٦٧ ـ .

ففي (أسباب النزول) روى أبو الحسن الواحدي بسنده عن أبي سعيد الخدري : « قال : نزلت هذه الآية **﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ﴾** يوم غدير خم في علي بن أبي طالب رضي الله عنه »[2] .

والآية صريحة في أمر الله رسوله الكريم بتبليغ وحي أنزل إليه من ربه .

كما أنها ظاهرة بأن هذا كان بعد تمام تبليغه الرسالة الالهية التي أعلن عن إكمالها وتمامها يوم عرفة قبل وصوله صلى الله عليه وآله إلى غدير خم بقوله تعالى : **﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً ﴾** ـ المائدة ٣ ـ .

وظاهرة أيضاً في أن ذلك الأمر حكم جزئي ، وذلك لأن الرسالة لأنها تبليغ لعموم الناس حتى قيام الساعة تحتوي الأحكام الكلية ، ومن تلكم الأحكام

---

(١) إعلام الورى ١٦٩ ـ ١٧٠ .

(٢) ص ١٥٠ .

الكلية حكم الامامة الذي أفدناه من آية ﴿ اني جاعلك للناس إماماً ﴾ ، فيكون الأمر الجزئي هنا هو تطبيق حكم الامامة على الشخص المؤهل لها .

ويؤيد هذا ويؤكده قوله تعالى : ﴿ والله يعصمك من الناس ﴾ ، لأن الناس ـ وهم العامة هنا ـ قد لا يتورعون من توجيه الاتهام إلى النبي صلى الله عليه وآله بالمحاباة لابن عمه ، وربما حاول من له طمع في الخلافة إفساد الأمر على الرسول صلى الله عليه وآله ، فأعطاه تعالى هذا الضمان بحفظه مما قد يلاقيه من الناس حين قيامه بمهمة عقد الولاية لعلي ونصبه إماماً للمسلمين .

« ففي تفسير العياشي عن أبي صالح عن ابن عباس وجابر بن عبد الله : قالا : أمر الله تعالى نبيه محمداً أن ينصب علياً علماً في الناس ليخبرهم بولايته فتخوف رسول الله صلى الله عليه وآله أن يقولوا حابى ابن عمه وأن يطعنوا في ذلك عليه ، قالا : فأوحى الله إليه هذه الآية ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ﴾ فقام رسول الله صلى الله عليه وآله بولايته يوم غدير خم »[1] .

يقول الدكتور النشار بعد حديثه عن حديث الدار : « ثم هناك الحديث الهام حديث الغدير والذي اتخذه الشيعة سنداً لأحقية علي الكاملة في خلافة المسلمين بعد رسول الله .

فقد خرج النبي صلى الله عليه وآله من مكة بعد حجة الوداع ، وفي الطريق نزل عليه الوحي ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ ـ آية ٦٧ سورة ٥ ـ ، وكان النبي عند غدير خم ، فأمر بالدرجات وجمع الناس في يوم قائظ شديد القيظ ودعا علياً إلى يمينه ، وخطب فقال : لقد دعيت إلى ربي واني مغادركم من هذه الدنيا واني تارك فيكم الثقلين : كتاب الله وعترتي أهل بيتي » ، ثم أخذ بيد علي ورفعها وقال : « يا أيها الناس ألستُ أولى منكم بأنفسكم ؟ قالوا : بلى ، قال : من كنت مولاه

---

(١) الميزان ٥٣/٤ .

فعلي مولاه ، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه حيثما دار » فقال عمر : بخ بخ ، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » ، ثم عاد الرسول إلى خيمته ونصب لعلي أخرى بجانبها ، وأمر المسلمين أن يبايعوه بالامامة ، وسلموا له بإمرة المؤمنين جميعاً رجالاً ونساء[1] .

هذا هو حديث غدير خم الذي اعتقده الشيعة سنداً صريحاً لهم في القول بامامة علي ، وقد اعترف أهل السنة جزئياً بصحة هذا الحديث وأولوه بأن المقصود من (الولاية) هنا الولاية الروحية ، بل إننا نرى الحسن البصري ـ إمام التابعين ـ يعلن أن علياً رباني هذه الأمة .

أما السلف من الحنابلة المتقدمين فقد أوّلوا الموالاة بعدم الكراهية ، وأنكر السلف المتأخرون الحديث إنكاراً تاماً .

ومن العجب أن السلف الذين يكرهون التأويل وينكرونه ، يؤلون هنا »[2] .

ومن الواضح أن هذا التأويل كان بتأثير عوامل سياسية ، لأن الاعتراف بأن ظاهر الحديث يدل على الامامة الالهية لازمه إلزام من لا يعتقد بمؤداه بالمخالفة الشرعية .

يقول أبو القاسم البجلي المعتزلي : « لو نازع علي عقيب وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسل سيفه لحكمنا بهلاك كل من خالفه وتقدم عليه ، كما حكمنا بهلاك من نازعه حين أظهر نفسه ، ولكنه مالك الأمر وصاحب الخلافة ، إذا طلبها وجب علينا القول بتفسيق من ينازعه فيها ، وإذا أمسك عنها وجب علينا القول بعدالة من أغضى له عليها ، وحكمه في ذلك حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ، لأنه قد ثبت عنه في الأخبار الصحيحة أنه قال : (علي مع الحق ، والحق مع علي ، يدور معه حيثما دار) ، وقال له غير مرة :

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ٢/٢٧ ـ ٢٨ نقلاً عن منهاج السنة لابن تيمية ٤/٨١ وحياة القلوب للمجلسي ٣٣٩ .

(٢) م . ن .

(حربك حربي ، وسلمك سلمي)[1] .

مع أن اقتران الولاية لعلي بولاية النبي في الحديث الشريف المذكور دليل على أنها أعم من الولاية الروحية ، لأن ولاية النبي على الأنفس تعني السلطة التنفيذية إذ لا معنى أن يكون النبي ولياً على الأنفس روحياً .

٢ ـ حديث الكتاب :

ونصه : « لما احتضر رسول الله صلى الله عليه وآله وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب ، قال النبي صلى الله عليه وآله : هلم اكتبْ لكم كتاباً لن تضلوا بعده ، فقال عمر : ان النبي قد غلب عليه الوجع ، وعندكم القرآن ، حسبنا كتاب الله ، فاختلف أهل البيت فاختصموا ، منهم من يقول : قربوا يكتب لكم النبي كتاباً لن تضلوا بعده ، ومنهم من يقول ما قال عمر ، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي ، قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله : قوموا .

فكان ابن عباس يقول : ان الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم »[2] .

قال السيد شرف الدين تعليقاً عليه : « وهذا الحديث مما لا كلام في صحته ولا في صدوره ، وقد رواه البخاري في عدة مواضع من صحيحه ، وأخرجه مسلم في آخر الوصايا من صحيحه أيضاً ، ورواه أحمد من حديث ابن عباس في مسنده ، وسائر أصحاب السنن والأخبار »[3] .

« وأنت إذا تأملت في قوله صلى الله عليه وآله : (هلم اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده) وقوله في حديث الثقلين : (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتي أهل بيتي) تعلم أن المرمى في الحديثين واحد ، وانه صلى الله عليه وآله أراد في مرضه أن يكتب لهم تفصيل ما أوجبه عليهم في حديث الثقلين .

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن ١٧٧ نقلاً عن شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢١٢/١ .

(٢) المراجعات ٢٧٢ .

(٣) م . ن .

وإنما عدل عن ذلك لأن كلمتهم تلك التي فاجأوه بها اضطرته إلى العدول، إذلم يبق بعدها أثرلكتابة الكتاب سوى الفتنة والاختلاف من بعده في أنه هل هجر فيما كتبه ـ العياذ بالله ـ أو لم يهجر، كما اختلفوا في ذلك وأكثروا اللغو نصب عينيه، فلم يتسن له يومئذ أكثر من قوله لهم: (قوموا) ـ كما سمعت ـ، ولو أصر فكتب الكتاب للجو في قولهم هجر ولا وغل اشياعهم في إثبات هجره ـ والعياذ بالله ـ فسطروا به أساطيرهم، وملأوا طواميرهم رداً على ذلك الكتاب وعلى من يحتج به.

ولهذا اقتضت حكمته البالغة أن يضرب صلى الله عليه وآله عن ذلك الكتاب صفحاً لئلا يفتح هؤلاء المعارضون وأولياؤهم باباً إلى الطعن في النبوة ـ نعوذ بالله وبه نستجير ـ وقد رأى صلى الله عليه وآله أن علياً وأولياءه خاضعون لمضمون ذلك الكتاب، سواء عليهم أكتب أم لم يكتب، وغيرهم لا يعمل به ولا يعتبرونه لو كتب، فالحكمة ـ والحال هذه توجب تركه إذ لا أثر له بعد تلك المعارضة سوى الفتنة كما لا يخفى»[1].

أئمة الامامية:

وتتسلسل الامامة عند الشيعة الامامية في اثني عشر اماماً، وهم:

١ ـ علي بن أبي طالب ت ٤٠ هـ

٢ ـ الحسن بن علي ت ٥٠ هـ

٣ ـ الحسين بن علي ت ٦١ هـ

٤ ـ علي بن الحسين زين العابدين ت ٩٤ هـ

٥ ـ محمد بن علي الباقر ت ١١٤ هـ

٦ ـ جعفر بن محمد الصادق ت ١٤٨ هـ

٧ ـ موسى بن جعفر الكاظم ت ١٨٣ هـ

٨ ـ علي بن موسى الرضا ت ٢٠٣ هـ

٩ ـ محمد بن علي الجواد ت ٢٢٠ هـ

---

(١) المراجعات ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

١٠ ـ علي بن محمد الهادي ت ٢٥٤ هـ

١١ ـ الحسن بن علي العسكري ت ٢٦٠ هـ

١٢ ـ محمد بن الحسن المهدي و ٢٥٥ هـ

واستدلوا على امامتهم بنصوص ذكرت في كتب الحديث وكتب الامامة ، تضمن بعضهـا النص على الاثني عشـر ، وبعضهـا الـنص على كـل فـرد بخصوصه .

ومن هذه النصوص ما هو متواتر لفظاً ، ومنها ما هو متواتر معنى .

والمبـدأ المستخلص منهـا : أن معرفـة الامـام تتم بنص السـابق على اللاحق .

وبالاضافة إلى ما ذكروه من نص النبي صلى الله عليه وآلـه على الجميع بأسمائهم ، وإلى مـا ذكرتـه أعلاه من نصـه صلى الله عليه وآلـه على ابن عمه علي بن أبي طـالب عليه السّـلام بالخصـوص استدلـوا بما رواه أهـل السنة في صحاحهم ومسانيدهم عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه صلى الله عليـه وآله نص على أن الأئمة إثنا عشر وكلهم من قريش .

ففي رواية البخاري : اثنا عشر أميراً كلهم من قريش .

وفي رواية مسلم : اثنا عشر خليفة كلهم من قريش .

ومثلها رواية الترمذي وابن حجر والحاكم[1] .

وفي رواية أحمد بن حنبل عن مسروق ، قال : كنا جلوساً عند عبد الله بن مسعود ، وهو يقرئنا القـرآن ، فقال لـه رجل : يـا أبا عبـد الرحمن هـل سألتم رسول الله صلى الله عليه وآله : كم يملك هذه الأمة من خليفة ؟ .

فقال عبد الله : ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك .

ثم قال : نعم ، ولقد سألنا رسول الله صلى الله عليه وآلـه ، فقال : اثنـا عشـر كعدة نقبـاء بني اسرائيـل »[2]

(١) سيرة الأئمة الاثني عشر ١/٣٦ ـ ٣٧ .

(٢) الاصول العامة ١٧٨ .

يقول أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم : « والذي يستفاد من هذه الروايات :

١ ـ ان عدد الأمراء أو الخلفاء لا يتجاوز الاثني عشر ، وكلهم من قريش .

٢ ـ وان هؤلاء الأمراء معينون بالنص ، كما هو مقتضى تشبيههم بنقباء بني اسرائيل لقوله تعالى : ﴿ ولقد أخذنا ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً ﴾ .

٣ ـ ان هذه الروايات افترضت لهم البقاء ما بقي الدين الاسلامي ، أو حتى تقوم الساعة ، كما هو مقتضى رواية مسلم السابقة ، وأصرح من ذلك روايته الأخرى في نفس الباب : « لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان » .

وإذا صحت هذه الاستفادة فهي لا تلتئم إلّا مع مبنى الامامية في عدد الأئمة وبقائهم وكونهم من المنصوص عليهم من قبله صلى الله عليه وآله ، وهي منسجمة جداً مع حديث الثقلين وبقائهما حتى يردا عليه الحوض .

وصحة هذه الاستفادة موقوفة على أن يكون المراد من بقاء الأمر فيهم بقاء الامامة والخلافة ـ بالاستحقاق ـ لا السلطة الظاهرية .

لأن الخليفة الشرعي خليفة يستمد سلطته من الله ، وهي في حدود السلطة التشريعية لا التكوينية ، لأن هذا النوع من السلطة هو الذي تقتضيه وظيفته كمشرع ، ولا ينافي ذلك ذهاب السلطنة منهم في واقعها الخارجي لتسلط الآخرين عليهم .

على أن الروايات تبقى بلا تفسير لو تخلينا عن حملها على هذا المعنى ، لبداهة أن السلطة الظاهرية قد تولاها من قريش أضعاف هذا العدد ، فضلاً عن انقراض دولهم وعدم النص على أحد منهم ـ أمويين وعباسيين ـ باتفاق المسلمين .

ومن الجدير بالذكر أن هذه الروايات كانت مأثورة في بعض الصحاح والمسانيد قبل أن يكتمل عدد الأئمة ، فلا يحتمل أن تكون من الموضوعات بعد اكتمال العدد المذكور ، على أن جميع رواتها من أهل السنة ومن الموثوقين لديهم .

ولعل حيرة كثير من العلماء في توجيه هـذه الأحاديث ومـلاءمتها للواقـع التاريخي ، كان منشؤها عدم تمكنهم من تكذيبها ، ومن هنا تضاربت الأقـوال في توجيهها وبيان المراد منها .

والسيوطي « بعد أن أورد ما قاله العلماء في هذه الأحاديث المشكلة خرج برأي غريب نورده هنا تفكهة للقراء ، وهو : (وعلى هذا فقـد وجد من الاثني عشر : الخلفاء الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن عبد العزيز وهؤلاء ثمـانية ويحتمـل أن يضم إليهم المهدي من العبـاسيين ، لأنـه فيهم كعمـر بن عبد العزيز في بني أمية ، وكذلك الظاهر لمـا أوتيه من العـدل ، وبقي الاثنان المنتـظران أحدهمـا : المهدي لأنـه من أهـل بيت محمـد) ولم يبين المنتـظر الثاني ، ورحم الله من قال في السيوطي : إنه حاطب ليل »[1] .

ومـا يقال عن السيـوطي ، يقال عن ابن روزبهـان في رده على العـلامـة الحلي ، وهو يحاول توجيه هذه الأحاديث[2] .

والحقيقة أن هذه الأحاديث لا تقبل توجيهاً إلاّ على مـذهب الامامية في أئمتهم .

واعتبارها من دلائل النبوة في صدقها عن الأخبـار بالمغيبـات ، أولى من محاولة إثارة الشكوك حولها كمـا صنعه بعض البـاحثين المحدثين متخـطياً في ذلـك جميع الاعتبارات العلمية ، وبخاصة بعد أن ثبت صدقها بانطباقها على الأئمة الاثني عشر عليهم السّلام »[3] .

أئمة السنة :

أما السنة فتتسلسل الامامة عند جمهـورهم بالخلفـاء الراشـدين والحكام الامويين والحكام العباسيين وبمن ولي أمر حكمهم تحت عنوان الخلافة وامرة المؤمنين .

---

(١) الاصول العامة ١٨٠ نقلاً عن أضواء على السنة المحمدية ٢١٢ .

(٢) م . ن عن دلائل الصدق ٢/٣١٥ .

(٣) م . ن .

أئمة الزيدية :

وذهب الزيدية إلى أن الامامة في علي والحسنين من بعده ، ثم في أهل البيت من بعدهما لقوله عليه السّلام : « الأئمة في قريش في هذا البطن من هاشم » ، ولاجماع أهل البيت على ذلك .

وتسلسلت الامامة عندهم كالتالي :

١ ـ علي بن أبي طالب ت ٤٠ هـ

٢ ـ الحسن بن علي ت ٥٠ هـ

٣ ـ الحسين بن علي ت ٦١ هـ

٤ ـ الحسن بن الحسن ت ٨٠ هـ

٥ ـ زيد بن علي ت ١٢٢ هـ

٦ ـ يحيى بن زيد ت ١٢٦ هـ

٧ ـ محمد النفس الزكية ت ١٤٥ هـ

٨ ـ ابراهيم بن عبد الله ت ١٤٥ هـ

٩ ـ ابراهيم بن الحسن المثنى ت ١٤٥هـ

١٠ ـ يحيى بن عبد الله بن الحسن المثنى ت ١٧٥ هـ

١١ ـ ادريس بن عبد الله بن الحسن المثنى ١٧٥ هـ

١٢ ـ محمد بن طباطبا ت ١٩٩ هـ

١٣ محمد بن سليمان بن داود بن الحسن المثنى ت ٢٠٠ هـ

١٤ ـ ادريس بن ادريس ت ٢١٤ هـ

واستمرت الامامة بعد هؤلاء ـ ولا تزال ـ وفق الشروط التالية :

١ ـ النسب الحسني أو الحسيني .

٢ ـ الدعوة .

٣ ـ الثورة .

ولمعرفة بقية أئمتهم حتى سقوط دولة آل حميد الدين في اليمن سنة

١٩٦٢م يرجع إلى كتاب (الزيدية) للدكتور أحمد محمود صبحي ص٥٨٧ تحت عنوان (سلسلة أئمة الزيدية) .

ويقول السيد أحمد حسين شرف الدين الزيدي المعاصر : « وأجمعت الزيدية على أن معرفة الامام علي واجبة على كل مكلف .

أما في حكم من تقدمه من الخلفاء الثلاثة فزيدية اليمن لا تنكر عليهم شيئاً في ذلك لجواز قيام المفضول عند وجود الأفضل للمصلحة ولمبايعة علي لهم .

ومنهم من يوقف تخطئتهم على علمهم ، أي أنهم إذا كانوا غير عالمين باستحقاقه دونهم بعد التحري فلا إثم عليهم وإن أخطأوا ، لأن كل مجتهد مصيب ، وإلاّ فخطيئتهم كبيرة ، وهذا هو قول الامام القاسم بن محمد في كتابه (الأساس) .

أما الجارودية والصالحية ـ وهما من فرق الزيدية ، وقد ظهرتا بالعراق ـ فتقولان بأن الأمة ضلت وكفرت في تركها بيعته ، ولم يخطئوا أبا بكر وعمر لسكوت الامام علي »[1] .

٦ ـ أئمة الاسماعيلية :

وأما أئمة الاسماعيلية فيتسلسلون كالتالي :

أ ـ الأئمة الظاهرون :

١ ـ علي بن أبي طالب .

٢ ـ الحسن بن علي .

٣ ـ الحسين بن علي .

٤ ـ علي بن الحسين زين العابدين .

٥ ـ محمد بن علي الباقر .

٦ ـ جعفر بن محمد الصادق .

---

(١) تاريخ الفكر الاسلامي في اليمن ١٦٢ .

٧ ـ اسماعيل بن جعفر الصادق ت ١٤٥ هـ .

ب ـ الأئمة المستورون :

١ ـ محمد بن اسماعيل ت ١٨٣ هـ .

٢ ـ عبد الله الرضا بن محمد بن اسماعيل .

٣ ـ أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل .

٤ ـ الحسين بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل .

٥ ـ علي بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل .

٦ ـ عبيد الله المهدي الفاطمي ت ٣٢٢ هـ .

الأئمة عند الاباضية :

وذهبت الاباضية إلى وجوب الامامة في المجتمع الاسلامي ـ كما ألمحت ـ ، واستدلوا على ذلك :

بأن إقامة الحدود واجبة في الشريعة الاسلامية ، وهي لا تقام إلّا بالأئمة وولاتهم .

وذهبوا إلى عدم قصر الامامة على قريش ، لأن الناس سواسية أمام الله ، وقد خلقهم من نفس واحدة ، فلا تمييز بين أبناء المسلمين لهذا المنصب ، وذلك لقوله صلى الله عليه وآله : (إن أمّر عليكم عبد حبشي مجدوع الأنف فاسمعوا واطيعوا ما أقام فيكم كتاب الله) .

والطريق لتنصيب الامام عندهم هو الاختيار والبيعة .

وتبدأ الامامة بعد الرسول عندهم بأبي بكر الصديق (رض) لاستخلاف الرسول له في الصلاة ولاجماع الصحابة على خلافته .

وصححوا من بعدُ خلافة عمر بن الخطاب (رض) لاجماع الصحابة أيضاً[1] .

---

(١) دراسات إسلامية في الأصول الاباضية ١١٨ ـ ١١٩ .

وتوقفوا كالخوارج في خلافة الصهرين عثمان وعلي ومن بعدهما من الامويين والعباسيين .

وكانت لهم امامتهم الخاصة في (عمان) منذ القرن الثالث الهجري ، ولا تزال قائمة حتى الآن .

والاباضيون يؤكدون في الكثير من كتبهم على أنهم ليسوا من الخوارج وان التقوا معهم في بعض العقائد .

ويؤكدون أيضاً على أنهم يحترمون الصهرين ويقولون بعدالتهما ، لأن التخطئة ـ كما يقولون ـ لا تستلزم التفسيق أو التكفير .

العصمة

اشترط الامامية والاسماعيلية عصمة الامام .

قال العلامة الحلي : « يجب أن يكون (الامام) معصوماً ، وإلّا لزم التسلسل .

والتالي باطل .

فالمقدم مثله .

بيان الشرطية :

ان العلة المقتضية لوجوب نصب الامام جواز الخطأ على المكلف .

فلو جاز عليه الخطأ لوجب افتقاره إلى إمام آخر ليكون لطفاً له وللأمة أيضاً ، ويتسلسل »[1] .

وفي هدي آية ﴿ **اني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين** ﴾ يكون نص تعيين الامام هو نفسه دليل أنه معصوم ، لأن الامامة ـ كما هو صريح الآية ـ عهد الله الذي لا يعهد به لظالم .

وإلى هذا يشير الامام زين العابدين عليه السّلام بقوله : (الامام منا لا

---

(١) نهج المسترشدين ٥٨ .

يكون إلّا معصوماً ، وليست العصمة في ظاهر الخلقة فتعرف ، ولذلك لا يكون إلّا منصوصاً) .

واستدلوا أيضاً بآية التطهير ﴿ انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ ـ الاحزاب ٣٣ ـ .

بتقريب أن المراد من الرجس الذنوب ، ذلك أن الرجس : « القذر حساً أو معنى ، ويطلق على ما يستقبح في الشرع والفطر السليمة »[1] .

والمراد بـ (أهل البيت) : علي وفاطمة والحسن والحسين ، لحديث الكساء المروي عن أم سلمة (رض) : « قالت : نزلت هذه الآية في بيتي ﴿ انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ وفي البيت سبعة : جبريل وميكائيل وعلي وفاطمة والحسن والحسين (رض) وأنا على باب البيت .

قلت : ألست من أهل البيت ؟

قال صلى الله عليه وآله : إنك إلى خير ، إنك من أزواج النبي »[2] ، ولحديث المباهلة المروي في صحيح مسلم ١٢١/٧ : « لما نزلت هذه الآية ﴿ فقل تعالوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم . . . ﴾ دعا رسول الله علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً ، فقال : « اللهم هؤلاء أهلي »[3] .

وبوحدة الملاك تعم الآية بمؤداها سائر الأئمة التسعة .

وجاء في كتاب (نظرية الامامة) للدكتور أحمد محمود وصبحي ص١٦ ، نقلاً عن كتاب (الوشيعة) لموسى جار الله ما نصه : « نحن فقهاء أهل السنة والجماعة نعتبر سيرة الشيخين الصديق والفاروق أصلاً تعادل سنة النبي الشارع في إثبات الأحكام الشرعية في حياة الأمة وإدارة الدولة .

وان الخلافة الراشدة معصومة عصمة الرسالة » .

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مادة : رجس .
(٢) الاصول العامة ١٥٥ نقلاً عن الدر المنثور ١٩٨/٥ .
(٣) الاصول العامة ١٧٥ .

وذهب محدثوهم إلى القول بعصمة الصحابة وأن كبائرهم صغائر[1] .

والمعروف عند أهل السنة وكذلك الزيدية والاباضية اشتراط عدالة الامام .

واختلفوا في أمر الخروج عليه إذا ظهر منه ما يثبت انتفاء العدالة ، فقال الزيدية والاباضية بالخروج عليه .

وقال الحنابلة من أهل السنة بحرمة الخروج عليه ، قال أبو الحسن الأشعري (الحنبلي المذهب) : « ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة ، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف »[2] .

---

(١) انظر : مقالة (التعريف بالعواصم والقواصم) لبسام عبد الوهاب الجابي ، مجلة البصائر ، العدد الخامس ص ١٢٣ .

(٢) الابانة ١١ .

المعاد

- تعريفه
- دليله

تعريفه

المعاد ـ لغة ـ مصدر عاد يعـود ، يقال : عـاد يعود عَـوْداً ومَعاداً ـ بفتـح ميمه ـ .

وأصله (مَعْوَد) على زنة (مَفْعَل) قلبت واوه ألفاً ، وقـد جاء على أصله في حديث علي عليه السّلام : والحكَم الله ، والمَعْوَدُ إليه يوم القيامة .

قال ابن الأثير : هكذا جاء (المعود) على الأصل ، وهـو (مفعل) من عاد يعود ، ومن حق أمثاله تقلب واوه ألفاً كالمقام والمراح ، ولكنه استعملة على الأصل .

وصيغـة (مفعل) ومقلوبهـا تستعمل في اللغـة مصدراً ـ وهـو ما يعـرف بالمصدر الميمي ـ واسم زمان واسم مكان .

ومعنى عاد يعود معـاداً : رجع يـرجع رجـوعاً ، إذا أريـد به المصـدر ، ومرجعاً إذا أريد به المصدر الميمي أو الزمان أو المكان .

وقد ورد استعماله في القرآن الكريم في الآية ﴿ **ان الـذي فرض عليـك القرآن لرادك إلى معاد** ﴾ ـ القصص ٥٨ ـ .

كما ورد استعماله في الحديث ، ومنـه : (وأصلح لي آخرتي التي فيهـا معادي) .

وعرّفه اللغويون بقولهم : المعاد : كل شيء إليه المصير .

وفي ضوئه : قالوا : الآخرة معاد الناس لأن اليها مصيرهم .

وهو كمصطلح يراد به البعث يوم القيامة ، مأخوذ من قوله تعالى : ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ - الروم ٢٧ - .

ففي (لسان العرب) - مادة : عود : قال الأزهري : بدأ الله الخلق احياءً ثم يميتهم ثم يعيدهم أحياءً كما كانوا ، قال الله عز وجل : ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ ، وقال : ﴿ انه هو يبدىء ويعيد ﴾ - البروج ١٣ - فهو سبحانه وتعالى الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات في الدنيا ، وبعد الممات إلى الحياة يوم القيامة » .

وعُرِّف المعاد كلامياً بأنه « الوجود الثاني للأجسام واعادتها بعد موتها وتفرقها »[١] .

ونص في التعريف على إعادة الأجسام ، أي على المعاد الجسماني أو البدني رداً على ما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بأن المعاد الجسماني محال لاستلزامه إعادة المعدوم .

واستدلوا على ذلك بأن المُعاد لا يكون مُعاداً بعينه إلّا إذا أعيد بجميع عوارضه التي منها الوقت .

ولازم هذا أن يعاد في وقته الأول .

وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ .

فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه مُعاد . . هذا خلف[٢] .

وأجاب عنه الايجي بقوله :

« الجواب : انما اللازم إعادة عوارضه المشخصة ، والوقت ليس منها ضرورة أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي .

---

(١) النافع يوم الحشر ٨٦ .

(٢) انظر : المواقف ٣٧١ .

وما يقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمي ، والتغاير إنما هو بحسب الذهن دون الخارج .

ويحكى أنه وقع مع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصراً على التغاير ، فقال له : إن كان الأمر ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك ، فبهت وعاد إلى الحق ، واعترف بعدم التغاير في الواقع .

ولئن سلمنا أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول ، فلم قلتم : إن الواقع في وقته الأول يكون مبتدأ ، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معاداً معه[1] .

دليله :

واستدلوا لاثبات المعاد الجسماني بالعقل والنقل من وجوه :

١ ـ إمكان حشر الأجسام .

ويقوم على مقدمتين هما :

أ ـ ان الله تعالى قادر على كل مقدور .

ب ـ ان الله تعالى عالم بكل معلوم .

« ولهذا كان الكتاب العزيز قد اشتمل على اثبات المعاد البدني في عدة مواضع ، وكل موضع حكم فيه باثباته قرره بين هاتين المقدمتين »[2] .

«أما افتقاره إلى القدرة فظاهر ، إذ الفعل الاختياري إنما يصح بها وأما افتقاره إلى العلم ، فلأن الأبدان إذا تفرقت وأراد الله تعالى جمعها وجب أن يرد كل جزء إلى صاحبه ، وإنما يتم ذلك بعلمه تعالى بالأجزاء وتناسبها بحيث لا يؤلف جزءاً من بدن زيد مع جزء من بدن عمرو »[3] .

ويقرر الفاضل المقداد الاستدلال بالتالي : « أما امكانه فلان أجزاء الميت

---

(١) المواقف ٣٧١ ـ ٣٧٢ .

(٢) نهج المسترشدين ٧٣ .

(٣) م . ن .

قابلة للجمع وافاضة الحياة عليها ، وإلاّ لما اتصف بها من قبل .

والله تعالى عالم بأجزاء كل شخص لما تقدم من أنه عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها ، لأن ذلك ممكن والله قادر على كـل الممكنات ، فثبت أن إحياء الأجسام ممكن »[1] .

وبعد ثبوت الامكان يُنتقل في الاستدلال على الوقوع إلى النقل ، وقد دل عليه القرآن الكريم والحديث الشريف دلالة ارتفعت به إلى مستوى الضـروري الديني ، بما يشفع لنا في عدم عرض الوفرة الوافرة من نصوص الكتاب والسنة في هذا الموضوع .

٢ ـ وجود التكليف يستلزم البعث .

يقول الفاضل المقداد في بيانه : « لو لم يكن المعاد حقاً لقبح التكليف .

والتالي باطل .

فالمقدم مثله .

بيان الشرطية : ان التكليف مشقة مستلزمة للتعويض عنها ، فإن المشقة من غير عوض ظلم .

وذلك العوض ليس بحـاصل في زمـان التكليف ، فلا بـد حينئذٍ من دار أخرى يحصل فيها الجزاء على الأعمال ، وإلاّ لكان التكليف ظلماً ، وهو قبيح تعالى الله عنه »[2] .

٣ ـ اجماع المسلمين على ذلك .

٣ ـ الآيات القرآنية ، ومنها :

ـ ﴿ وضـرب لنا مثـلاً ونسي خلقه قـال من يحي العظام وهي رميم قـل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ ـ يس ٧٨ و٧٩ ـ .

---

(١) النافع يوم الحشر ٨٧ .
(٢) م . ن ٨٦ ـ ٨٧ .

ــ ﴿ **منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى** ﴾ ـ طه ٥٥ ـ .

ــ ﴿ **كما بدأنا أول خلق نعيده** ﴾ ـ الانبياء ١٠٤ ـ .

ــ ﴿ **فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة** ﴾ ـ الاسراء ٥١ ـ .

ــ ﴿ **انه يبدؤ الخلق ثم يعيده** ﴾ ـ يونس ٤ ـ .

ــ ﴿ **الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون** ﴾ ـ الروم ١١ ـ .

ومسك الختام أن نتلو معاً وصية الامام أمير المؤمنين لابنه الحسن ـ عليهما السّلام ـ :

« فتفهم يا بني وصيتي ، وإعلم أن مالك الموت هو مالك الحياة ، ، وأن الخالق هو المميت ، وأن المفني هو المعيد ، وأن المبتلي هو المعافي ، وأن الدنيا لم تكن لتستقر إلاّ على ما جعلها الله عليه من النعماء والابتلاء ، والجزاء في المعاد » .

والحمد لله رب العالمين

المراجع

١ ـ **القرآن الكريم** .

٢ ـ **الابانة عن أصول الديانة** ، أبو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري (ت ٣٢٤ هـ) (القاهرة : م المنيرية . . .) .

٣ ـ **الاتقان في علوم القرآن** ، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ) (بيروت : المكتبة الثقافية ١٩٧٣م) .

٤ ـ **أسباب النزول** ، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت ٤٦٨ هـ) مصورة عالم الكتب ـ بيروت عن نشرة مطبعة هندية بالقاهرة ١٣١٦هـ) .

٥ ـ **الأسراء والمعراج** ، إعداد : لفيف من العلماء ، هدية مجلة الأزهر القاهرية مع عدد رجب ١٤٠٦ هـ .

٦ ـ **الاسلام والخلافة** ، رشدي عليان (بغداد : دار الرشيد ١٤٠١ هـ ط ٢ .

٧ ـ **الاشارات والتنبيهات** ، ابن سينا (انظر : شرح الاشارات) .

٨ ـ **أصول الدين** (معالم أصول الدين) فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت ٦٠٦ هـ) تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت : دار الكتاب العربي ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) .

الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم (بيروت : دار الأندلس ١٩٧٩م) ط ٢ .

١٠ ـ **أصول العدل والتوحيد** ، أبو محمد القاسم بن ابراهيم الحسني الرسي (ت ٢٤٦ هـ) اختيار : سيف الدين الكاتب (بيروت : دار مكتبة الحياة . . .) ضمن مجموعة (رسائل في العدل والتوحيد) .

١١ ـ **إعلام الورى بأعلام الهدى** ، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) ، تحقيق : علي أكبر الغفاري (بيروت : دار المعرفة ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩م) .

١٢ ـ **الأمالي** ، أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (ت ٣٥٦ هـ) (بيروت : دار الآفاق الجديدة ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م) .

١٣ ـ **انقاذ البشر من الجبر والقدر** ، أبو القاسم علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) ، اختيار : سيف الدين الكاتب (بيروت : دار مكتبة الحياة . . .) ضمن مجموعة (رسائل في العدل والتوحيد) .

١٤ ـ **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد** ، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني (ت ٨٤٠ هـ) ، (بيروت : دار ومكتبة الهلال . . .) .

١٥ ـ **الباب الحادي عشر** ، العلامة الحلي (قم : مكتبة المصطفوي ١٤٠١ هـ) ط ٤ ومعه النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر) .

١٦ ـ **البحر المحيط** ، أثير الدين محمد بن يوسف الغرناطي الشهير بأبي حيان (ت ٧٥٤ هـ) . (الرياض : مكتبة ومطابع النصر الحديثة . . . مصور عن نشرة م السعادة بالقاهرة ١٣٢٩ هـ) .

١٧ ـ **بدء الأمالي** ، سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني (ت ٥٦٩ هـ) ضمن (مجموع مهمات المتون) ، (القاهرة : م . مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٤٩ م) ط ٤ .

١٨ ـ **بداية الحكمة** ، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠١ هـ) ـ بيروت : مؤسسة أهل البيت ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦ م) .

١٩ ـ **البيان في تفسير القرآن** ، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (الكويت : دار التوحيد ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م) ط ٤ .

٢٠ ـ **تاريخ الاسلام** ، حسن ابراهيم حسن (ت ١٣٨٨ هـ) (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٤ م) ط ٨ .

٢١ ـ **التبيان** ، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق : أحمد حبيب قصير العاملي (النجف الأشرف : م النعمان ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م) .

٢٢ ـ **تحف العقول عن آل الرسول** ، أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت ٣٨١ هـ) ، بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م) ط ٥ .

٢٣ ـ **التحقيق التام في علم الكلام** ، محمد الحسيني الظواهري (ت ١٣٦٥ هـ) (القاهرة : م حجازي ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٩ م) ط ١ .

٢٤ ـ **التربية الدينية** ، عبد الهادي الفضلي (بيروت : دار التعارف . . .) ط ٥ .

٢٥ ـ **التعريفات** ، علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) ، (بيروت : مكتبة لبنان ١٩٧٨ م) .

٢٦ ـ **التعليقات** ، الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) تحقيق : عبد الرحمن بدوي (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ م ـ ١٣٩٢ هـ) .

٢٧ ـ **تفسير أسماء الله الحسنى** ، أبو اسحاق ابراهيم بن السري الزجاج (ت ٣١١ هـ) . تحقيق أحمد يوسف الدقاق (دمشق : دار المأمون للتراث ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م) ط ٢ .

٢٨ ـ **تفسير الجلالين** ، جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي ، بهامش الفتوحات الالهية (تراجع) .

٢٩ ـ **التفكير الفلسفي في الاسلام** ، الشيخ عبد الحليم محمود ، (القاهرة : م الانجلو المصرية ١٩٦٤ م)

٣٠ ـ **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل** ، الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) ، (بيروت : دار الاضواء ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ط ٢ .

٣١ ـ تهافت التهافت ، أبو الوليد محمد بن رشد (ت ٥٩٥ هـ) تحقيق : سليمان دنيا (القاهرة : دار المعارف ١٩٨٠ م) ط ٣ .

٣٢ ـ التوحيد ، أبو جعفر محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١ هـ) تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني (بيروت : دار المعرفة . . .) .

٣٣ ـ جابر بن حيان ، زكي نجيب محمود (بيروت : المركز العربي للثقافة والعلوم ١٩٦١ م) .

٣٤ ـ جوهرة التوحيد ، برهان الدين ابراهيم بن هارون اللقاني (ت ١٠٤١ هـ) ، « ضمن مجموع مهمات المتون » .

٣٥ ـ حد الإسلام وحقيقة الإيمان ، الشيخ عبد المجيد الشاذلي (مكة المكرمة : م الصفا ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ١ .

٣٦ ـ حقائق الأصول ، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠ هـ) ، (النجف : م العلمية ١٣٧٢ هـ) .

٣٧ ـ الخريدة البهية ، أحمد بن محمد الدردير (ت ١٢٠١ هـ) « ضمن مجموع مهمات المتون » .

٣٨ ـ دراسات إسلامية في الأصول الاباضية ، بكيرين سعيد أعوشت ، ط ٢ .

٣٩ ـ الرحلة المدرسية والمدرسة السيارة في نهج الهدى ، الشيخ محمد جواد البلاغي (ت ١٣٥٢ هـ) ، (بيروت : دار الكتاب الإسلامي ١٩٨٣ م) ط ٢ .

٤٠ ـ رسالة في العلل والمعلولات ، الخواجة نصير الدين الطوسي « تلخيص المحصل » .

٤١ ـ رسالة في علم التوحيد ، إبراهيم البيجوري (١٢٧٧ هـ) « ضمن مجموع مهمات المتون » .

٤٢ ـ رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين ، عزة محمد عبد المنعم زايد ، (سلطنة عمان : مكتبة الاستقامة ١٩٨٠ م) ط ١ .

٤٣ ـ الزيدية ، أحمد محمود صبحي (القاهرة : م الجبلاوي

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ط ٢ .

٤٤ - **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، جمال الدين بن نباتة المصري (ت ٧٦٨ هـ) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، (القاهرة : م المدني ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م) .

٤٥ - **شرح الاشارات** ، الخواجة نصير الدين الطوسي « مع الاشارات والتنبيهات لابن سينا » تحقيق سليمان دنيا (القاهرة : دار المعارف ١٩٦٠ م) .

٤٦ - **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر** ، الشيخ محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢ هـ) تحقيق محمد الزجلي ونزيه حماد (دمشق : دار الفكر ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م) .

٤٧ - **صحيح البخاري** ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ) ، (بيروت : عالم الكتب ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ط ٢ مصورة عن نشرة المنيرية .

٤٨ - **ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري** ، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن اسماعيل الشافعي المعروف بأبي شامة (ت ٦٦٥ هـ) تحقيق : أحمد عبد الرحمن الشريف (القاهرة : دار الصحوة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م) ط ١ .

٤٩ - **الظاهرة القرآنية** ، مالك بن نبي (ت ١٣٩٣ هـ) ، ترجمة عبد الصبور شاهين (الكويت : الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) ط ٣ .

٥٠ - **العصمة** ، نصير الطوسي « مع تلخيص المحصل ، انظره » .

٥١ - **عصمة الانبياء** ، فخر الدين الرازي ، (جدة : دار المطبوعات الحديثة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م) ط ١ .

٥٢ - **العقائد النسفية** ، عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧ هـ) « ضمن مجموع مهمات المتون » .

٥٣ - **عقائد الامامية** ، الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٤ هـ) .

٥٤ ـ العقيدة الواسطية ، ابن تيمية ، اعداد : مصطفى العالم (جدة : دار المجتمع ٤٠٥ م) ط ٧ .

٥٥ ـ علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ، محمد جواد مغنية (بيروت : دار العلم للملايين ١٩٨٠ م) ط ٢ .

٥٦ ـ عوارف المعارف ، شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد السهروردي (ت ٦٣٢ هـ) ، (القاهرة : المكتبة العلامية ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٣٩ م) .

٥٧ ـ عيون الانباء في طبقات الاطباء ، موفق الدين أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨ هـ) تحقيق نزار رضا (بيروت : دار مكتبة الحياة ١٩٦٥ م) .

٥٨ ـ غاية المرام في علم الكلام ، سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١ هـ) تحقيق حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة : الاهرام التجارية ١٣٩ هـ ـ ١٩٧١ م) .

٥٩ ـ الفتوحات الالهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية المعروفة بحاشية الجَمَل ، الشيخ سليمان بن عمر العجيلي الأزهري المعروف بالجمل (ت ١٢٠٤ هـ) ، (بولاق ١٢٨٢ هـ) ط ٢ .

٦٠ ـ الفرق بين الفرق ،عبد القاهر بن طاهر البغدادي الاسفرائيني (ت ٤٢٩ هـ) تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت : دار المعرفة . . .) .

٦١ ـ في ظلال القرآن ، سيد قطب (ت ١٣٧٨ هـ) ، (بيروت : دار الشروق ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م) ط ٩ .

٦٢ ـ قواعد العقائد . نصير الدين الطوسي « مع تلخيص المحصل ، انظره » .

٦٣ ـ قواعد العقائد ، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) تحقيق : موسى محمد علي (بيروت : عالم الكتب ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ط ٢ .

٦٤ ـ الكتاب المقدس (أي كتب العهد القديم والعهد الجديد) ،

(القاهرة : دار الكتاب المقدس ١٩٧٠ م) ط ٤٠ .

٦٥ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) ، مصورة عن نشرة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٦٨ م .

٦٦ ـ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** ، جمال الدين الحسن بن يوسف الشهير بالعلامة الحلي (ت ٧٦٢ هـ) (قم : مكتبة المصطفوي . . .) .

٦٧ ـ **كلمة حول الرؤية** ، السيد عبد الحسين شرف الدين (ت ١٣٧٧ هـ) (بيروت : مؤسسة أهل البيت عليهم السّلام ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م) ضمن مجموعة تبدأ ببداية الهداية للريمي .

٦٨ ـ **لسان العرب** ، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١ هـ) (بيروت : دار صادر . . .) مصورة عن نشرة الجوائب ١٣٠٠ هـ .

٦٩ ـ **مبادىء أصول الفقه** ، عبد الهادي الفضلي (سيهات : مكتبة أحمد عيسى الزواد ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ط ٣ .

٧٠ ـ **مجاز القرآن** ، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت ٢١٠ هـ) تحقيق : محمد فؤاد سزكين (بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ط ٢ .

٧١ ـ **مجمع البحرين** ، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ) تحقيق أحمد الحسيني (بيروت : مؤسسة الوفاء ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ٢ .

٧٢ ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن** ، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) (بيروت : دار مكتبة الحياة . . .) .

٧٣ـ **المحصل**، فخر الدين الرازي « ضمن تلخيص المحصل » .

٧٤ ـ **المختصر في أصول الدين** ، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) « ضمن رسائل العدل والتوحيد » .

٧٥ ـ **مختصر المنتهى الأصولي** ، ابن الحاجب المالكي (ت ٦٤٦ هـ)

تحقيق : شعبان محمد اسماعيل (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م) .

٧٦ - **مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات الشيخ محمد جواد مغنية** (بيروت : دار الجواد ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ط ٤ .

٧٧ - **المراجعات** ، السيد عبد الحسين شرف الدين ، (بيروت : مؤسسة الوفاء ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) .

٧٨ - **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق : محمد أحمد جاد المولى ، علي محمد البجاوي ، محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة : م . عيسى البابي الحلبي . . .) .

٧٩ - **معجم ألفاظ القرآن الكريم** ، مجمع اللغة العربية (القاهرة : دار الشروق) .

٨٠ - (**معجم**) **الصحاح في اللغة والعلوم** ، نديم وأسامة مرعشليان (بيروت : دار الحضارة العربية ١٩٧٥ م) ط ١ .

٨١ - **المعجم الفلسفي** ، مجمع اللغة العربية (القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م) .

٨٢ - **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ، محمد فؤاد عبد الباقي (ت ١٣٨٨ هـ) (القاهرة : دار ومطابع الشعب . . .) .

٨٣ - **المعجم الوسيط** ، مجمع اللغة العربية (القاهرة : دار المعارف ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م) ط ٢ .

٨٤ - **المفردات في غريب القرآن** ، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني (ت ٥٠٢ هـ) تحقيق : محمد سيد كيلاني (بيروت : دار المعرفة . . .) .

٨٥ - **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين** ، أبو الحسن الأشعري ، تحقيق هلموت ريتر (قيسبادل : فرانز ثتانير ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م) ط ٣ .

٨٦ - **المقصد العلمي في زوائد أبي يعلى الموصلي** ، تحقيق ودراسة ، د . تأليف بن هاشم الدعيس (جدة : تهامة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ط ١ .

٨٧ ـ **الملل والنحل** ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) تحقيق : محمد سيد كيلاني (بيروت : دار المعرفة ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) .

٨٨ ـ **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد** ، الشيخ زين الدين بن أحمد العاملي المعروف بالشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ) ، اعداد : السيد أحمد الحسيني (بيروت : دار المنتظر ١٤٠٥ هـ) .

٨٩ ـ **مواهب الجليل من تفسير البيضاوي**، الشيخ محمد أحمد كنعان (بيروت : دار لبنان ودار العلم للملايين ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ط ١ .

٩٠ ـ **الموسوعة العربية الميسرة** ، ط ٢ ، ١٩٧٢ م .

٩١ ـ **موسوعة الفلسفة** ، د . عبد الرحمن بدوي (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٤ م) ١٢ .

٩٢ ـ **موسوعة المورد** ، منير البعلبكي (بيروت : دار العلم للملايين ١٩٨٠ م) ط ١ .

٩٣ ـ **الميزان في تفسير القرآن** ، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠ هـ) (قم المقدسة : جماعة من المدرسين في الحوزة العلمية . . .) .

٩٤ ـ **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر** ، الفاضل المقداد السيوري (انظر : الباب الحادي عشر) .

٩٥ ـ **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، الشيخ الرئيس ابن سينا ، تحقيق : د . ماجد فخري (بيروت : دار الآفاق الحديثة ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ط ١ .

٩٦ ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** ، د . علي سامي النشار (القاهرة : دار المعارف ١٩٧٨ م) ط ٧ .

٩٧ ـ **نقد المذهب التجريبي** ، الشيخ محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني (الكويت : مكتبة المنهل ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ١ .

٩٨ ـ **النكت الاعتقادية** ، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي المعروف

بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) ، (بيروت : مؤسسة أهل البيت ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م) « مع بداية الهداية للويمي » .

٩٩ ـ **نهج البلاغة** ، جمع الشريف الرضي من كلام الامام عليه السّلام .

١٠٠ ـ **نهج المسترشدين** ، العلامة الحلي ، تحقيق : السيد أحمد الحسيني وزميله .

١٠١ ـ **هداية الرحمن لألفاظ وآيات القرآن** ، محمد صالح البنداق ، (بيروت : دار الآفاق الحديثة ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ط ١ .

١٠٢ ـ **وصية الامام أبي حنيفة لأصحابه** ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية للغزي ، تحقيق : د . عبد الفتاح الحلو الجزء الأول (الرياض : دار الرفاعي ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ١ .

الدوريات :

١٠٣ ـ **البصائر** (مجلة فصلية تبحث في التراث الشرقي ، تصدر عن الاتحاد الثقافي في فرنسا) العدد الخامس ، ١٩٨٦ م « ابن الوزير وكتابه العواصم والقواصم ، بسام عبد الوهاب الجابي » .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع ـــــــــــــــــــــــــــــــ الصفحة